GUIDO DE RUGGIERO

FILOSOFI DEL NOVECENTO

APPENDICE
A
LA FILOSOFIA CONTEMPORANEA

QUARTA EDIZIONE

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1950

PREFAZIONE ALLA PRIMA EDIZIONE

In questo volume ho raccolto le « *Note sulla più recente filosofia europea e americana* » che ho pubblicato ne *La Critica* nel corso degli ultimi sei anni. Con esse ho voluto completare la rassegna delle principali manifestazioni del pensiero filosofico degli ultimi settant'anni che è contenuta nella mia *Filosofia contemporanea*. Nell'avvertenza premessa alla 2ª edizione di quest'ultimo libro, nel 1920, io mi scusavo di averlo potuto aggiornare solo per la parte concernente l' Italia, perchè le difficoltà opposte dalla guerra a una informazione esauriente delle più recenti pubblicazioni straniere non erano ancora completamente rimosse. Il presente volume è destinato a colmare quella lacuna. Trattandosi di una continuazione di uno scritto precedente, esso prende le mosse dal punto in cui la narrazione era stata interrotta, cioè dal 1912; solo per riparare a qualche omissione o per indagare la genesi più remota di dottrine apparse dopo quella data, esso risale ad alcuni scritti del primo decennio del '900. Del pensiero italiano, naturalmente, non vi si parla, perchè già nella 2ª e nella 3ª edizione della *Filosofia contemporanea* era stata dedicata a questo tema un'apposita appendice.

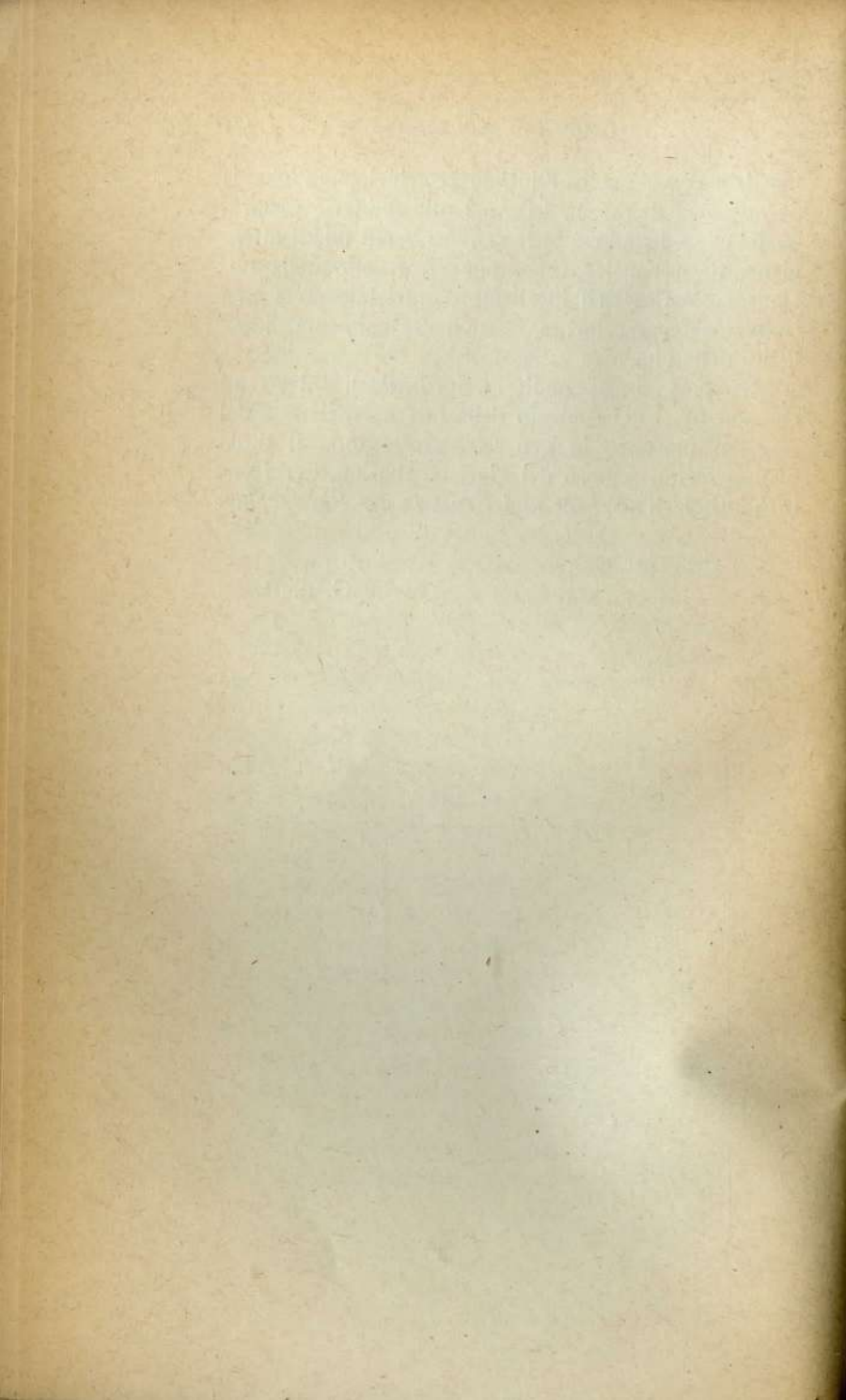
Il lettore potrà facilmente notare che tra il libro del 1912 e la continuazione del 1933 esistono differenze notevoli. Il primo era congegnato in una forma più sistematica ed aveva un accentuato tono polemico; il secondo invece consta di saggi in qualche modo indipendenti l'uno dall'altro e di carattere largamente espositivo. La differenza si spiega non soltanto con la maturità degli anni, ma anche con la diversità del clima storico in cui i due libri sono nati. L'uno appartiene alla prima fase del risorgimento idealistico, ed esprime non solo il fervore e l'esuberanza, ma anche non poche delle ingenuità di siffatti periodi di risveglio. L'altro invece è nato in un'età di revisione critica dell' idealismo, ed ha il tono più misurato, e insieme più vigile e attento alle voci del mondo, che meglio si appropria a un tale lavoro. Questa revisione si vien compiendo lungo tre linee distinte, ma convergenti, che formano il piano ideale del presente libro: la critica realistica della dottrina della conoscenza, le nuove concezioni della scienza della natura, l'approfondimento dei problemi della storia. Esse corrispondono approssimativamente ai capitoli 1-6, 8-12, 13-15 del libro stesso.

Qualche lettore disattento o superficiale ha potuto interpretare la mia partecipazione a questo lavoro di revisione idealistica come una sconfessione del mio passato, quasi che il compito di un idealista o di un fautore di qualunque orientamento di pensiero dovesse essere quello di cristallizzarsi nelle posizioni già conseguite e non piuttosto di temprare il proprio pensiero al fuoco di esperienze sempre nuove di vita e di dottrina. Ma al lettore di mente aperta e ben disposta può sembrare quasi superfluo che io riaffermi qui ancora una volta non solo la mia fede

idealistica, ma anche l' intimo convincimento che la permanenza di questa fede nel mio animo è proprio quella che mi suggerisce le critiche verso taluni atteggiamenti di pensiero che, pur rientrando nella nozione scolastica dell' idealismo, contraddicono a una concezione veracemente, e non formalmente, idealistica della vita.

Ho posto in appendice i due articoli sul Freud che son fuori del contesto della mia narrazione e del discorso filosofico in genere. Parafrasando il titolo di uno scritto famoso del giurista Jhering, avrei potuto intitolarli: *Scherz und Ernst in der Philosophie*.

Settembre 1933.

G. d. R.

I

Alexander e il realismo inglese.

Più di trent'anni fa, in un libro su *La filosofia contemporanea*[1], io cercai di tracciare un quadro delle principali correnti filosofiche che si eran venute delineando nel pensiero europeo durante la seconda metà del secolo scorso e il primo decennio del nostro. Poichè in questo frattempo la carta topografica dell'Europa intellettuale si è sensibilmente mutata, io mi propongo ora di aggiornare il mio quadro con una rassegna della produzione filosofica più recente. Ma, a differenza dal precedente lavoro, cercherò questa volta di trascurare quelle manifestazioni mentali che rientrano soltanto nei quadri professionali e accademici della filosofia, volendomi curare, piuttosto che della compiutezza del disegno, dell'effettivo interesse di qualche particolare.

La filosofia inglese è quella che, dal 1912 ad oggi, presenta un più radicale mutamento di fisonomia. Allora, l'indirizzo dominante era l'idealismo che, da Coleridge a Carlyle, a Stirling, a Green, a Mc Taggart, a Caird, a Bradley, aveva formato, attraverso

---

[1] Edito dal Laterza (1912), ristampato nel 1920 con un'appendice sulla più recente filosofia italiana, e poi, più volte, immutato.

tutto il secolo XIX, una solida e ininterrotta tradizione. Pur avendo le sue origini nel romanticismo tedesco, esso era riuscito ad acclimatarsi in Inghilterra ed a trarre dal proprio fondo accenti propri ed originali. E, come tutto ciò che ha una sua ragione essenziale di vita, esso aveva esercitato influssi durevoli anche sulle altre manifestazioni dell'attività spirituale: aveva permeato l'arte, la religione, la storia, e s' era anche imposto alla considerazione degl' indirizzi mentali antagonistici: basti qui ricordare che l'empirista John Stuart Mill, in un momento decisivo del suo sviluppo mentale, aveva sentito il bisogno di rinfrescare, a quella fonte, l'arido benthamismo istillatogli dall'educazione paterna.

Che cosa resta oggi di quell' idealismo? I suoi più grandi corifei sono morti e non si osservano quasi più tracce del loro insegnamento. L'ultimo di essi, il Bradley, che aveva portato fin quasi all'esasperazione scettica i più sottili motivi dell' idealismo, è ancora ricordato e citato, ma non come un contemporaneo, bensì come un classico, di cui si studiano le dottrine quasi per dovere d' informazione professionale. Son passati i tempi in cui il James, studiando filosofia inglese, si tormentava per creare al suo empirismo una via di uscita dalle critiche idealistiche. « Anni fa — com'egli stesso ricordava più tardi — quando le idee di Green avevano grande influenza, io fui molto turbato dalla sua critica del sensismo inglese. Uno dei suoi discepoli in particolare mi ripeteva sempre: sì, i termini del rapporto conoscitivo possono essere sensibili in origine; ma le relazioni che altro mai sono se non atti puri dell' intelletto, che sopravvengono alle sensazioni dall'alto? Io ben ricordo l' improvviso senso di sollievo che provai un giorno a percepire che le relazioni

spaziali sono omogenee coi termini che esse mediano »[1]. Di questa (presunta) via di uscita hanno poi profittato i più recenti empiristi, senza più compiere lo sforzo del loro predecessore, ignari cioè quasi tutti (tranne forse l'Alexander) delle quistioni stesse poste dall' idealismo.

Della vivace schiera neo-hegeliana, in cui m' incontrai nel mio studio del 1912, non trovo oggi più nessuno che sia tuttora « *alive* » : uno scrittore, allora ancor giovane, in cui mi parve di vedere il possibile continuatore della tradizione idealistica inglese — il Baillie — lo ritrovo oggi, alquanto decaduto, a professare che l' idealismo è stato incapace di sostenere la prova della guerra mondiale (?) e a vagheggiare una neutra psicologia del lavoro mentale, adattabile indifferentemente a tutti i sistemi filosofici[2]. Nondimeno, io non saprei dire che l' idealismo sia tramontato in Inghilterra: se una tradizione si spegne, altre se ne vanno delineando, che non hanno dato ancora tutti i loro frutti. Basta, per convincersene, ricordare i grandi successi che riportano oggi in Inghilterra le dottrine del Bergson e del Croce. Ed anche ora, come già al tempo in cui fu trapiantato l' idealismo classico in Inghilterra, si comincia ad osservare un graduale processo di acclimatamento, da cui vengon fuori organismi nuovi, con una fisonomia propria ed originale. Così nel Collingwood, la cui personalità mentale si è andata formando sotto l' influsso dell' idealismo italiano, ci è dato già di riconoscere una tempra di pensatore inglese, che ha rivissuto con esperienze proprie e

---

[1] Cit. dall'ALEXANDER, in *Space, Time, Deity*, 1920, vol. I, p. 165.

[2] J. B. BAILLIE, *Studies in human nature*, 1921.

nella propria tradizione intellettuale i motivi attinti fuori di esse [1].

Di questo scrittore parleremo in seguito. Ora, se vogliamo a prima vista cogliere i tratti dominanti del pensiero inglese contemporaneo, dobbiamo volgere lo sguardo ad un altro gruppo di pensatori, che formano la scuola del così detto realismo. Forse il nome di scuola, nel senso stretto della parola, è inadatto a caratterizzare i rapporti tra gli scrittori ai quali mi riferisco, tutti appartenenti a una stessa generazione, il cui consenso intorno a un certo nucleo di dottrine s'è venuto determinando per effetto di reciproche interdipendenze, piuttosto che di dipendenze da scolaro a maestro; pure, se la parola scuola viene usata in senso più ampio, guardando al fatto dell'accordo invece che alla genesi di esso, il realismo inglese offre l'esempio più specchiato e raro di una scuola filosofica, dove i vari membri collaborano fraternamente l'uno con l'altro e non solo hanno tutti la stessa aria di famiglia, ma si può dir quasi che, a conoscerne uno, si conoscon tutti gli altri. Certamente, anche in questa famiglia vi sono naturali gerarchie. Nel gruppo dei realisti contemporanei, emergono due figure molto più riccamente dotate delle altre: l'Alexander e il Whitehead. Il primo è un ingegno lucido e organico, che ha saputo fondere insieme, in un ben contesto sistema, i vari motivi realistici già largamente diffusi nell'ambiente intellettuale inglese: la sua opera [2] arieggia nella propria struttura, e anche più nelle ambizioni, la

---

[1] R. G. Collingwood, *Religion and philosophy*, 1916; *Speculum mentis or the map of knowledge*, 1924; *Outlines of a philosophy of art*, 1925.

[2] G. Alexander, *Space, Time, and Deity* (*The Gifford lectures at Glasgow*, 1916-1918), 2 volls., Macmillan, 1920.

Critica kantiana. Il Whitehead[1] è un matematico dotato di straordinario ingegno filosofico, che va svolgendo gradualmente una dottrina della scienza e della natura, ricca di geniali intuizioni. A notevole distanza da questi due pensatori, v'è poi una costellazione di figure minori: lo Stout, il cui manuale di psicologia ha introdotto il realismo in tutte le scuole[2]; il Moore[3] e il Broad[4], che con le loro casistiche rinnovano i fasti dello scotismo; il Kemp Smith[5], che tenta un compromesso tra idealismo e realismo; il Russell[6], ingegno brillante ma dilettantesco, che, sempre a caccia di novità, si fa importatore delle dottrine del neo-realismo americano[7] e del behaviurismo[8].

Prima di venire a uno studio particolareggiato delle singole concezioni, sarà opportuno caratterizzare la mentalità « realistica » nel suo complesso. Col tradizionale empirismo inglese, come s'è svolto dal Locke e dallo Hume fino allo Stuart Mill, il realismo ha in comune il procedimento metodologico, tendente a risolvere le formazioni più complesse della realtà nei loro dati elementari ed a negare

---

[1] A. N. WHITEHEAD, *An enquiry concerning the principles of natural knowledge*, 1919 (1925²); *The concept of nature*, 1920 (1926²); *The principle of relativity with applications to physical science*, 1923; *Science and the modern world*, 1926 (1927²); *Process and reality*, 1929.

[2] STOUT, *Manual of Psychologie*³, 1913.

[3] G. E. MOORE, *Philosophical studies*, 1922.

[4] C. D. BROAD, *Scientific thought*, 1923; *The mind and its place in nature*, 1925.

[5] NORMAN KEMP SMITH, *Prolegomena to an idealistic theory of knowledge*, 1924.

[6] B. RUSSELL, *The analysis of Mind* (*L'Analyse de l'esprit*, 1926).

[7] Rappresent. da R. B. PERRY, E. B. HOLT, dall'HARWARD ecc.

[8] Per il behaviurismo v. J. B. WATSON. *Behaviour: an introduction to comparative psychology*, New York, 1914.

— in contrasto con l' idealismo — ogni capacità creativa ed ogni autonomia al pensiero. Ma, mentre l'empirismo si arrestava nelle sue analisi a un dato soggettivo, la sensazione, accordando così una certa preminenza ai fatti spirituali su quelli naturali e precludendosi la via ad una metafisica della natura, il realismo, invece, pretende dare una visione totale e oggettiva della realtà, come suggerisce l'accentuazione della «*res*» nella sua stessa denominazione. Perciò esso è portato, in antitesi con l'empirismo, a ridurre l' importanza del fatto conoscitivo a profitto del contenuto della conoscenza; e, per attuare il suo compito, esso spinge la sua analisi fino ad incontrare alcuni dati primordiali in cui si risolvono egualmente i fatti fisici e i fatti psicologici. Ma un tale assunto non conduce difilato al materialismo? Noi infatti sappiamo che ogni qualvolta l'empirismo non si è contentato di starsene alla superficie dei fenomeni, ma ha voluto dar fondo alla realtà, ha rivelato sempre un sottinteso materialistico. Tuttavia gli odierni realisti rifuggono energicamente dal materialismo; questo è, a loro avviso, una dottrina statica, che annulla ogni movimento nella natura ed è perciò incapace di dar conto delle formazioni qualitativamente più alte che offre la realtà; esso inoltre rivela, nella sua genesi interiore, una complessità di struttura, che non può competere a ciò ch' è veramente elementare e primordiale. Nella confutazione del materialismo i realisti si fanno forti del loro accordo con la scienza naturale dei nostri giorni, anch'essa, a loro giudizio, tendente a smaterializzare gli elementi del mondo fisico; ed anzi alla più recente concezione naturalistica, alla così detta teoria della relatività, attingono l' intuizione fondamentale della propria dottrina, quella dello spazio-tempo. Mentre

il materialismo dissocia gli elementi spaziali delle cose da quelli temporali e si foggia un mondo puramente esteso, fuori del tempo, dove cioè le stesse successioni si annullano risolvendosi nelle coesistenze, il realismo invece vuole che il fattore *tempo* formi parte integrante del sistema cosmico, cioè che ogni elemento spaziale e lo spazio stesso nella sua totalità siano considerati nel loro divenire temporale, per cui si determina l'ordine irriversibile del loro concatenamento. Quindi per esso l'elemento primordiale delle cose non è più l'atomo, punto dello spazio sospeso in una vuota eternità, ma l'*evento*, cioè il punto spaziale preso nell' istante di tempo; e le formazioni naturali non risultano di meri aggregati atomici, ma di eventi che si fanno nel tempo, dove il tempo non è un ricettacolo indifferente, ma ha la forza di un vero legame. Il mondo del materialismo è un mondo istantaneo, senza ieri e senza domani; nel mondo dei realisti, il passato esiste realmente, come energia propulsiva, che spinge il presente cosmico verso l'avvenire. Al principio di conservazione, proprio del materialismo, subentra quello dello sviluppo, dell' « *advance in nature* ». Qui sono facilmente riconoscibili anche gl' influssi del bergsonismo: ed al Bergson infatti i realisti attribuiscono il grande merito di aver « preso sul serio » il tempo, contro l'ancora dominante cartesianismo della scienza.

Il tempo-spazio forma così l'elemento primario delle cose, una specie di materia più sottile, a cui il movimento non è avventizio, come alla materia atomica, ma intrinseco: esso è l'*autò-kinoûn*, fonte e matrice del divenire. Pure, con questo elemento soltanto sarebbe impossibile dar conto dell'effettivo cammino che prende l'evoluzione; occorrono le dighe che incanalino il gran fiume, o, in termini più

astratti, dei piani ideali di organizzazione cosmica. Questi piani sono chiamati, con reminiscenza kantiana, categorie: ma a differenza delle categorie kantiane, esse non sono forme di organizzazione mentale, bensì forme costitutive della realtà stessa degli oggetti: più opportunamente, dunque, si sarebbe potuto chiamarle idee platoniche. Per mezzo delle categorie, il divenire spazio-temporale si concretizza e si specifica in gradi di realtà, di ordine via via più elevato e complesso, e siffattamente collegati insieme, che il più alto emerge dal più basso con caratteri propri e irriducibili. È questa la così detta dottrina dell'*emergent evolution* [1], che ricorda, sia pure in tono minore, l'*évolution créatrice* del Bergson.

Lo stadio empiricamente più elevato del divenire cosmico è costituito dall'organizzazione dello spirito umano. E la caratteristica peculiare del realismo ci si rivela qui nella preoccupazione costante di voler fare del « soggetto » un caso particolare, per quanto importante, di un'oggettività naturale che lo sorpassa da tutti i lati. Di qui il problema della conoscenza, che nell' idealismo forma il cardine di tutta la filosofia, diviene soltanto un capitolo di una metafisica oggettivistica, rivolta a stabilire le fondamenta dell'essere, in modo del tutto indipendente dall' « esser conosciuto ». Questa degradazione del soggetto conoscente a un *percipient event*, cioè a un momento del divenire naturale, dotato, per effetto di una emergente evoluzione, di una qualità cosciente e mentale che non appartiene agli stadi più bassi del processo cosmico, è, come si può facilmente presentire, la parte più debole dell' intero sistema, che indebolisce

---

[1] Per questa nuova forma di evoluzionismo, si veda: LLOYD MORGAN, *Emergent Evolution*, 1927.

anche tutte le altre. Si ha un bel fare del soggetto un caso particolare dell'oggettività; quest'ultima, mentre parrebbe innalzata, finisce col restare campata in aria, perchè essa stessa non s' intende se non come correlativa di un soggetto. In fondo, il realismo non è che un materialismo più raffinato, che però non si sottrae alle difficoltà fondamentali di ogni materialismo: esso può spiegar tutto, tranne la conoscenza, che non è un caso particolare della natura, ma è adeguazione del soggetto a tutta la natura. Così, senza volerlo e quasi senza accorgersene, il realismo e il materialismo si trovano a un certo punto innanzi a uno sdoppiamento del mondo, posto una volta nei termini dell'essere, una seconda nei termini del conoscere; e sono per questa via costretti, contro il proprio assunto, a fare del soggetto un'entità coestensiva del mondo degli oggetti. La modernissima dottrina del realismo finisce col riallacciarsi a un punto molto arretrato e sorpassato della nostra tradizione filosofica.

Ma sarebbe fallace voler giudicare l' interesse di una filosofia soltanto dalle sue conclusioni. Benchè il realismo ci appaia alle volte contemporaneo di Geulinx e di Malebranche, altre volte invece esso agita problemi vivi, che pongono a noi l'esigenza di un riesame delle nostre posizioni filosofiche. La sua dottrina dello spazio-tempo è, sì, viziata da un oggettivismo prekantiano, ma contiene tuttavia l'esigenza di una sintesi tra le due forme dell'*Estetica trascendentale*, che può esser feconda per una dottrina idealistica della scienza. Inoltre, malgrado l'accentuazione oggettivistica di questa filosofia, la ricostruzione che essa ci dà del mondo degli oggetti si effettua — e non potrebbe essere altrimenti — in termini di esperienza mentale e spirituale: quindi la presenza e l'azione

della soggettività nel mondo, che da Kant in poi forma il centro del più profondo interesse speculativo, vi trova delle conferme tanto più luminose e nuove quanto più impensate e non volute. Perciò lo studio del realismo può riuscire, anche per un idealista, molto istruttivo e vivificante.

La breve esposizione precedente contiene già in iscorcio le linee essenziali della concezione svolta dallo Alexander nella sua ponderosa opera che ha per titolo: *Spazio, Tempo, Divinità*. Qui noi troviamo una metodica ed elaborata distribuzione gerarchica delle forme e dei momenti del divenire cosmico. Alla base della realtà, come materia di tutto ciò che diviene, v' è il tempo-spazio: un *continuum* quadridimensionale, secondo la terminologia messa in voga dai relativisti. Ma, a differenza da costoro che, procedendo per semplificazioni naturalistiche e non per intellezioni filosofiche, tendono a ridurre il tempo allo spazio, e così ad annullare il divenire, l'Alexander interpreta con reminiscenza bergsoniana la funzione del tempo come di un principio interno di organizzazione e di sviluppo della trama spaziale. Lo spazio, egli dice, si fa nel tempo; e con un'espressione anche più energica afferma altrove che il tempo è la mente o l'anima dello spazio [1], e lo spazio è il corpo del tempo: con che egli non intende tuttavia farsi fautore di una grossolana concezione animistica, ma soltanto asserire che il tempo adempie in rapporto allo spazio, e nel proprio grado di esistenza, una funzione analoga a quella che, nel grado più elevato dell'evoluzione, la mente adempie in rapporto al corpo umano.

Posto lo spazio-tempo come un complesso evolu-

---

[1] ALEXANDER, *Space, Time* ecc., II, 39.

tivo, le fasi dello sviluppo sono determinate dalle categorie, forme specificatrici di quella materia elementare. E, nel formulare il significato e la funzione di esse, l'autore avverte che basta « togliere dalla concezione kantiana la coscienza intellettuale con tutto ciò che ne dipende; quel che resta del suo insegnamento è generalmente sano » [1]. Con questa sottrazione, le categorie diventano forme costitutive e oggettive della realtà, indipendenti dal nostro pensiero, e tuttavia a priori, nel senso che l'evoluzione empirica degli oggetti ne presuppone l'attiva presenza.

Noi non ci addentreremo nella minuta revisione della tabella kantiana delle categorie fatta dall'Alexander: ci basti soltanto notare che egli divide le categorie in tre gruppi: il primo, più elementare e fondamentale, che comprende l'esistenza, l'universalità, la relazione e l'ordine; il secondo, la sostanza, la quantità, il numero; il terzo, il movimento. E se si domanda che cosa si sottende a questo complesso spazio-tempo-categoriale, che cosa insomma forma la materia del movimento, l'autore risponde col Bergson: che vi sono movimenti, ma non necessariamente cose che si muovono. Il movimento è anteriore alle cose, che sono null'altro che movimenti; la così detta materia non è anteriore allo spazio-tempo, ma idealmente posteriore, nel senso che risulta da una progressiva specificazione di quella originaria matrice della realtà.

Dal numero delle categorie, l'Alexander esclude la qualità. Questa non è categoriale ma empirica, cioè non appartiene al piano costitutivo delle cose, ma è un risultato che emerge di grado in grado nel corso dell'evoluzione cosmica. Quindi vi son vari

---

[1] Op. cit., I, 192.

ordini di qualità: fisiche, chimiche, fisiologiche, mentali. Ognuno di essi non si può ricondurre al precedente, perchè è un'emergenza nuova nel tempo, e l'irriversibilità della serie temporale rende impossibile l'involuzione di quel che emerge in quello da cui emerge. La vita dirompe dai processi fisiochimici; la mente dall'organizzazione fisiologica; ma vita e mente costituiscono stadi autonomi, retti da proprie leggi e non dalle leggi degli stadi inferiori.

A chi è nuovo alla metafisica realistica può sembrare strana questa concezione della mente come di una qualità empirica. Noi diciamo che un colore è una qualità; ma il vedere un colore, che è appunto l'atto della mente, è un atto qualificante, cioè qualcosa di ben diverso da una mera qualità. E generalmente tutto ciò ch'è mentale può essere, sì, considerato come qualitativo, come oggetto di contemplazione, di apprezzamento ecc., sempre però da una mente che si fa soggetto di quell'oggetto, e il cui giudizio pertanto non può esser posto alla stessa stregua della cosa giudicata. Come mai da un mondo puramente oggettivo possa sorgere a un certo momento un soggetto — la cui presenza dovrebb'essere implicita fin dall'inizio, affinchè quell'oggettività potesse avere un qualunque senso — è ciò che il realismo non saprà mai spiegarci. Esso si arrovella, tuttavia, su questo insolubile problema e riesce, se non a una soluzione, almeno a una scappatoia ingegnosa. Ciò che noi chiamiamo relazione di soggetto a oggetto, con la pretesa di ravvisarvi una prerogativa della sola mente, non è invece, a dir dell'Alexander, che una delle molte relazioni che ci offre la realtà: è la più alta che ci sia nota, ma analoga alle rimanenti. « Le menti sono soltanto i più dotati membri di una democrazia di c o s e ; e come in una democrazia,

dove il talento ha campo aperto innanzi a sè, i membri più dotati salgono in influenza ed autorità. » Ma i più bassi non sono qualitativamente diversi. Ora, che cosa è la conoscenza col suo rapporto di soggetto e oggetto? Essa è la compresenza di una mente con un oggetto finito di ordine qualitativamente più basso, in modo che la mente, per virtù della sua qualità cosciente, divien conscia di tale oggetto. Ciò vuol dire, innanzi tutto, che l'atto conoscitivo non crea il suo oggetto, ma lo presuppone e lo contempla; e se qualcosa di nuovo c' è in questa visione, non è che una fruizione[1] mentale, che introduce un modo d'essere diverso dalla semplice oggettività non ancora conosciuta. Da questo punto di vista, soggetto è soltanto ciò che fruisce, oggetto, ciò che vien contemplato: l'unica realtà esistente si sdoppia, pur restando nel fondo identica, in un soggetto e in un oggetto. Ma allora, così intesa la conoscenza, essa non è una relazione *sui generis*, bensì un esempio di tutte le relazioni empiriche: ogni esistenza finita che emerge da un ordine di esistenza più basso, fruisce sè stessa e contempla l'oggetto da cui emerge; e analogamente un angelo o Dio contemplerebbe la coscienza umana come questa contempla le qualità di ordine inferiore. E anche nel caso particolare della conoscenza reciproca delle menti, che si risolve in una mutua fruizione e contemplazione, ci si presenta la stessa analogia comune a tutti gli ordini di esistenze: ogni finito è in relazione verso gli altri finiti dello stesso livello, come le menti sono in rapporto l'una con l'altra[2].

---

[1] Traduco con questa espressione il termine inglese *enjoiment*, che non ha un esatto corrispondente nella terminologia filosofica italiana.

[2] Op. cit., II, 82, 104, 105.

Questa soluzione, come ho già accennato, non è che una scappatoia, consistente nel sostituire all'unica e irriproducibile relazione tra soggetto e oggetto, la quale farebbe della mente un'entità coestesa a tutto il reale, una molteplicità di rapporti, determinati dalla mera compresenza di oggetti di ordine diverso o dello stesso ordine. La semplice posizione di un oggetto in una serie oggettiva darebbe luogo all'origine della soggettività. Ora, se invece di relazione conoscitiva si trattasse di una relazione, alla maniera aristotelica, tra materia e forma, noi potremmo facilmente spiegarci come, nella gerarchia degli ordini della realtà, ciò ch'è forma di un ordine più basso, divien materia del più alto. Ma, anche in questo caso, non si tratterebbe mai di una generazione della forma dalla materia, bensì di una diade originaria, che si articola e s'intreccia lungo la serie ascendente degli esseri. A parte questa considerazione, che pure è di gran peso, la diade soggetto-oggetto è di tutt'altra natura dalla diade materia-forma: essa esprime una relazione che si dà soltanto nella mente e non in qualunque ordine di finiti. Quale significato ragionevole potrebbe avere p. es. l'affermazione che, nell'ordine dei fenomeni vitali, il fegato conosca la milza o viceversa? E, in due ordini diversi, quale scintilla di conoscenza scoccherà mai dal contatto tra un composto chimico e un fatto meccanico? Nessuna analogia potrà giustificare questi assurdi; il principio di analogia giova soltanto nel caso in cui, posto il carattere essenzialmente mentale del rapporto conoscitivo, esso viene esteso, per quanto è possibile, anche agli esseri inferiori all'uomo. Ma questo significa capovolgere la posizione del realismo: fare cioè della mente non più un prodotto secondario dell'evoluzione di un mondo puramente oggettivo, bensì il

principio stesso dell'evoluzione degli oggetti; il che vuol dire cadere nell'idealismo. E l'Alexander spesso vi cade senza quasi accorgersene: quando egli considera il tempo come la mente dello spazio, o quando traccia il quadro di una *emergent evolution*, ragiona da idealista; è realista invece quando fa della mente una mera qualità e confonde il rapporto conoscitivo tra la mente e gli oggetti col rapporto causale che lega gli oggetti fisici tra loro.

Il suo realismo, infine, culmina nella teodicea: Dio è, al di sopra della mente, soltanto una qualità più alta *(the next higher empirical quality)*[1]. Egli è la totalità del mondo come possedente la qualifica della deità: il mondo è il corpo, la deità è la mente. E poichè il corpo di Dio è la totalità dello spazio-tempo, Dio è onnipresente, infinito ed eterno: mentre noi, soggiunge l'Alexander con una curiosa reminiscenza bruniana, siamo finitamente infiniti, la deità è infinitamente infinita. E se gli si chiede: esiste una tale qualità divina? l'autore risponde che il mondo, nella sua infinità, tende verso la deità infinita ed è pregnante di essa; ma questa infinita deità non esiste attualmente: se esistesse, allora Dio — l'attuale mondo possedente l'infinita deità — cesserebbe d'essere il Dio infinito e si moltiplicherebbe in una pluralità di finiti dei, che sarebbero soltanto un nuovo ordine di creature più alte di noi, con un nuovo ed unico Dio al di là di esso[2].

La visione totale del mondo che il sistema dell'Alexander ci offre può essere in breve riassunta così: nel corso del tempo, che è il principio del movimento, la matrice dello spazio-tempo dirompe *(breaks up)* in esseri finiti di sempre crescente com-

[1] Op. cit., II, 345. [2] Op. cit., II, 365.

plessità. Gli argini immobili, in cui s' incanala questo movimento, sono le categorie. In determinati punti della storia delle cose finite, il mondo assume nuovi gruppi di qualità empiriche, ciascuno dei quali forma il tratto distintivo di un certo livello di esistenza. Le qualità primarie formano la materia con le sue varie specificazioni (fisiche, chimiche, biologiche ecc.); il gruppo delle qualità secondarie è costituito da tutto ciò ch' è mentale; e si può aggiungere un gruppo di qualità terziarie rappresentato dai così detti valori (estetici, morali ecc.). La qualità distintiva di ciascun ordine è la mente di quell'ordine; la più alta di esse è la mente o coscienza propriamente detta. Ma le esistenze finite dei gradi più bassi non sono menti che in un senso esteso o metaforico. Non vi sono gradi di coscienze inferiori alla coscienza umana, come pensava Leibniz, bensì differenti ordini di realtà, ognuno dei quali con un elemento che non è mente vera e propria, ma che adempie nel suo grado a una funzione analoga a quella che la mente adempie verso il corpo umano. Questo universo, essenzialmente mobile e progressivo, tende verso una qualità più alta, divina, che gli si prospetta dinanzi come un ideale sempre in via di conseguimento e mai raggiunto, perchè raggiungerlo significherebbe morire.

II

WHITEHEAD E LA DOTTRINA DELLE SCIENZE NATURALI.

Alfredo North Whitehead è stato, prima che filosofo, cultore di matematiche e di scienze naturali. Insieme col Russell, egli ha scritto un'opera molto apprezzata dai competenti sui principii della matematica; coll' Eddington e il Weil, ma indipendentemente da essi e con maggiore autonomia critica di fronte all' Einstein, egli è tra i più autorevoli interpreti e continuatori della dottrina della relatività. Nella sua stessa filosofia, egli attribuisce alle matematiche un posto preminente (ciò che rende abbastanza difficile la lettura di alcune delle sue opere ad un profano): sarebbe forse eccessivo, egli dice, dare ad esse la parte di Amleto nella tragedia che porta questo nome; ma si deve dar loro almeno quella di Ofelia che è un personaggio essenziale, *very charming and a little mad*[1]. E, data la sua educazione matematica, è naturale ch'egli apprezzi Platone molto più di Aristotele: nell'uno, osserva acutamente, le forme del pensiero sono molto più fluide che nell'altro, e perciò di maggior valore.

---

[1] A. N. WHITEHEAD, *Science and the modern world*, 1927[2], p. 27.

L' ipotesi platonica che la struttùra di tutte le cose dipenda dalla forma degli atomi (cubica quella della terra, piramidale quella del fuoco ecc.) è piena di suggestioni per la fisica moderna, che, nelle sue indagini sulla struttura degli atomi, accorda non poca importanza alla forma di essi. E in genere, nelle loro linee principali, le idee platoniche sono paragonabili a quelle della scienza di oggi[1]. Questo apprezzamento di Platone è importante per la genesi della dottrina del Whitehead: esso ci spiega come, nelle riflessioni sulle scienze della natura, il suo pensiero abbia preso un indirizzo decisamente anti-materialistico.

A differenza dalla filosofia di molti naturalisti, quella del Whitehead rivela a primo sguardo una grande ampiezza di comprensione ed una penetrazione singolare nel cogliere i problemi posti dalla speculazione propriamente filosofica nel corso della sua storia. Essa è bene agguerrita contro i pericoli dello specialismo scientifico, che fa camminare il pensiero dentro un solco *(produces minds in a grove)*. « Ogni professione, dice l'A.[2], fa progressi, ma nel suo solco. Così nel mondo moderno il celibato degli studiosi medievali è stato sostituito da un celibato dell' intelletto, fattosi alieno dalla contemplazione dei fatti concreti. » Invece la vera sapienza è frutto di un *balanced development*, di uno sviluppo armonico, del quale l'Autore stesso ci ha dato un esempio cospicuo, passando da una certa ristrettezza mentale del suo primo saggio (l'*Enquiry concerning the principles of natural knowledge*) all'ampia ed organica contestura dell'opera seguente *(The Concept of*

---

[1] A. N. Whitehead, *The concept of nature*, 1926[2], p. 17.
[2] Ibid., p. 245.

Nature), che è stata giudicata dal Bergson come una delle espressioni più importanti del pensiero contemporaneo.

La critica del materialismo scientifico corrente, com'è formulata dal Whitehead, ci dà un primo saggio di questa capacità d'intendere il più complesso gioco di vari fattori mentali nella genesi dei principii scientifici. La storia della dottrina della materia, egli dice, non è stata ancora scritta. Essa sarebbe la storia dell'influenza della filosofia greca sulla scienza della natura. Questa influenza si compendia in un lungo fraintendimento dello *status* metafisico degli enti naturali. L'entità (materia) è stata separata dal fattore che è il termine della coscienza sensibile e n'è diventata il sostrato, mentre il fattore è stato degradato ad attributo di essa. Per questa via, il corso della natura è stato concepito come il mero racconto delle fortune della materia nella sua avventura attraverso lo spazio[1]. Le scoperte scientifiche del secolo XVII, specialmente le teorie emissionistiche della luce e del suono, hanno rinsaldato la primitiva costruzione logica della materia: ciò che entra negli occhi è costituito da onde luminose, ma ciò che vediamo sono colori; di qui il fondamento della distinzione lockiana delle qualità primarie e secondarie. Il risultato è stato disastroso per la scienza e per la filosofia, specialmente per quest'ultima, avendo trasformato la grande questione del rapporto tra la mente e la natura nella *petty form* dell'interazione tra il corpo umano e la mente. Posta infatti quella distinzione, da una parte si dispongono le addizioni psichiche fornite dalla mente che percepisce (le qualità secondarie), dall'altra gli elementi

[1] Op. cit., pp. 16, 20.

primari degli oggetti naturali, cioè le molecole e l'energia radiante che influenzano la mente nel suo percepire [1]. « Io protesto, soggiunge con una certa enfasi l'A., contro questa biforcazione della natura in due sistemi di entità, che sarebbero reali in due sensi differenti. Una realtà sarebbe quella delle entità, come gli elettroni studiati dalla fisica: è la realtà che sta immobile innanzi alla conoscenza e che non è a sua volta mai conosciuta. Infatti, ciò ch'è conosciuto è un'altra specie di realtà, che risulta dal concorso della mente. Così vi sarebbero due nature: l'una è la *conjecture*, l'altra il *dream* » [2]. Un'altra conseguenza risulta ancora da questa biforcazione: la natura presupposta e non apparente sarebbe causa della natura apparente della percezione, con un impiego illegittimo del principio di causalità. Così il bruciore del fuoco e il passaggio del caldo attraverso l'aria son causa che il corpo, il cervello e i nervi funzionino in certi modi: ma questa non è un'azione della natura sulla mente, bensì un' interazione nell' interno della natura [3]. In altri termini, l' *influxus physicus* è un'estensione arbitraria del principio di causalità, il quale vale soltanto nella sfera di un gruppo omogeneo di oggetti.

È merito non piccolo del Whitehead, aver qui evitato uno scoglio contro cui vanno a urtare molti realisti inglesi contemporanei. Anche lui, del resto, vi si era scontrato nel suo primo saggio filosofico, dove, dopo aver distinto vari ordini di oggetti, cioè, i dati della percezione sensibile, le cose del senso comune, e gli oggetti scientifici, aveva finito con l'attribuire a questi ultimi la capacità di produrre

---

[1] Op. cit., pp. 26, 27, 29. [2] Ibid., p. 30. [3] Ibid., p. 31.

gli altri. Così egli veniva a creare un'antitesi alla sua stessa dottrina della genesi dei concetti scientifici, come ultimi prodotti di un'astrazione estensiva; e non poteva, in ultima istanza, conciliare l'empirismo di questa tesi col dommatismo di quell'antitesi, se non per mezzo della vecchia distinzione aristotelica tra la *ratio essendi* e la *ratio cognoscendi*: i concetti, cioè, pur essendo gli ultimi nell'ordine della conoscenza, sono i primi nell'ordine della realtà [1]. Ma la conciliazione era per lui solo apparente, perchè, dato il suo punto di vista empiristico, i concetti, non essendo che il frutto di un'astrazione semplificatrice, erano condannati ad essere ultimi in tutti gli ordini.

Nel *Concept of nature* questo punto di vista è superato. Non v' è, come si è visto, *influxus physicus* tra la mente e la natura; la conoscenza è un fatto ultimo *(ultimate)* di cui non possiamo dare un perchè. Noi dobbiamo limitarci a descrivere che cosa essa sia, cioè ad analizzarne il concetto e le interne relazioni. Qualunque ricerca, scientifica o filosofica, ha per suo inizio assoluto e insuperabile *the deliverance of sense-awareness* (i dati della percezione sensibile). Ora vi son due modi di rappresentarsi questi dati: in rapporto col nostro atto conoscitivo o per sè stessi, nelle loro relazioni mutue, prescindendo dal soggetto conoscente. Il secondo di questi modi è il più semplice ed elementare: da esso prende il suo punto di partenza la scienza; su di esso deve esercitarsi l' intelligenza filosofica, la quale s' è troppo indugiata finora a girare e rigirare il rapporto tra soggetto e oggetto, senza intendere che nessun dubbio concernente l'oggetto della conoscenza può

[1] *An enquiry* ecc., pp. 184, 186, 188.

essere risolto col dire che c' è una mente che lo conosce.

Ora, se chiamiamo apprensione la conoscenza di un oggetto, possiamo distinguere da essa la *prensione*, intendendo con questo termine l'unità che si realizza nell'oggetto stesso della conoscenza. L'unità di una prensione si definisce come un « qui » ed « ora » con riferimento intrinseco ad altri luoghi e tempi. Usando un termine più familiare, la si può chiamare anche un *evento*. Gli eventi sono anteriori alle cose, che risultano dalla loro selezione ed organizzazione. Il castello, la nuvola, il pianeta, come cose permanenti, sono precedute da un complesso di eventi, ciascuno dei quali è una determinata unità prensiva nel tempo e nello spazio, cioè una prospettiva del castello, della nuvola, del pianeta. Si può da questo punto di vista reinterpretare e correggere il berkeleyano: *esse est percipi*, col dire che la realizzazione (non più la realtà pura e semplice, l'*esse*) è l'unione delle cose nell'unità di una prensione [1].

Dire evento è dire qualcosa che si estende nel tempo e nello spazio; anzi il fatto dell'estendersi è più elementare e primitivo, mentre lo spazio e il tempo sono relazioni secondarie fondate su di esso e in qualche modo astratte dalla concretezza del divenire. Come risultante di eventi, la natura è essenzialmente ciò che passa, che si muove, e movendosi si svolge. Il principio del *creative advance of nature* deve sostituire lo statico materialismo: l'atomo materiale è l' identità indifferente ad ogni mutamento: l'evento invece ha un presente, un passato, un futuro, e pertanto è in relazione organica con tutti gli altri. Nel loro estendersi e nel loro mutuo includersi,

---

[1] *Science and the modern world*, p. 86 sgg.

gli eventi possono raffigurarsi alle scatole del noto giocattolo cinese, con la differenza però che non si tratta di cose materiali l'una nell'altra, ma di momenti di un processo: e l'evento totale che include tutti gli altri è la natura stessa nella sua *becomingness*.

In questo compatto divenire noi isoliamo per mezzo dell'astrazione i rapporti spaziali e i rapporti temporali: il germe dello spazio è nelle mutue relazioni degli eventi dentro il fatto generale che è tutta la natura ora osservabile, cioè dentro l'unico evento che è la totalità della presente natura; il germe del tempo, nel passaggio stesso della natura da uno stato all'altro [1]. Il carattere dello spazio e del tempo è così puramente relazionale: non v'è uno spazio assoluto, al di fuori dell'ordinamento degli eventi e posto come un recipiente comune di essi; e non c'è un tempo assoluto entro cui la natura diviene. Tempo e spazio sarebbero allora degli enigmi metafisici. Che sorta d'entità sarebbero gl' istanti e i periodi di tempo all' infuori del passaggio degli eventi? Questo sarebbe un dar corpo alle ombre: il tempo c'è, perchè c'è divenire; fuori del divenire non c'è nulla; quindi il tempo è nella natura (come un'astrazione dalle relazioni naturali concrete), non la natura nel tempo [2].

Reciprocamente, non bisogna isolare il tempo dallo spazio. Uno degli errori del materialismo è di aver fatto dello spazio istantaneo l'unico campo per l'attività creativa della natura: il passato non è più, il futuro non è ancora; tutto si riduce a un presente momentaneo, cioè ad una non-entità. Invece, nella realtà, le cose non soltanto si estendono

---

[1] *Concept of nature*, p. 53.
[2] Ibid., p. 65.

spazialmente, ma durano anche: e durare è un conservarsi del passato nel presente e un prepararsi dell'avvenire. Il Whitehead è qui sostanzialmente d'accordo col Bergson; il fattore fondamentale è il passaggio della natura e il tempo è un'astrazione secondaria; quindi allo stesso divenire naturale e non al tempo egli attribuisce quei caratteri che per il Bergson appartengono alla pura durata. E questa subordinazione del tempo gli consente di dare anche un più adeguato apprezzamento dello spazio: spazializzare non è necessariamente falsificare; falso è solo lo spazio del materialismo, che è posto fuori del tempo, non quello della natura concreta che si fa nel tempo. Un'altra quistione relativa al tempo è quella ch'è stata posta, con grande scandalo, dal relativismo: esiste una sola serie o una pluralità di serie temporali? L'A. è per questa seconda alternativa, che discende logicamente dalla negazione del tempo assoluto: ogni gruppo *(set)* di eventi ha il suo ordinamento temporale: il disconoscimento di questo fatto dipende in gran parte dal confondere la variabile *t* della fisica col concreto divenire della natura [1].

Posti gli eventi nelle loro relazioni spazio-temporali, se si chiede: qual è il fondamento, la sostanza stessa degli eventi?, l'A. risponde che questa sostanza non c'è, a meno di voler ricadere negli errori del materialismo. Secondo siffatta concezione, lo spazio e il tempo dovrebbero essere gli attributi

[1] « La difficoltà di discordanti sistemi temporali è in parte risolta distinguendo tra ciò che io chiamo *the creative advance in nature*, che non è seriale affatto, e una serie temporale. Noi abitualmente confondiamo insieme questo movimento creativo che sperimentiamo e conosciamo come continua transizione della natura nella novità, con le singole serie temporali che naturalmente impieghiamo per scopi di misura » (*Concept of nature*, p. 178).

di una materia; ma tali evidentemente essi non sono, perchè è impossibile esprimere qualsiasi verità spazio-temporale, ricorrendo a termini materiali di riferimento. In realtà, ciò che esiste non è la sostanza, ma sono gli attributi. « Quel che noi troviamo nello spazio è il rosso della rosa e l'odore del gelsomino; noi diciamo al dentista dov' è il dolor di denti: così lo spazio non è una relazione tra sostanze, ma tra attributi »[1]. Meglio avrebbe detto, con termine spinoziano: *tra modi*; ma il nocciolo dell'argomentazione è egualmente chiaro.

Da queste premesse si delinea, in contrasto col materialismo corrente, una concezione organicistica della realtà. Mentre i principii del materialismo si applicano soltanto alle unità astrattissime, prodotti del discernimento logico; le entità concrete che durano sono organismi, dove il piano della totalità influenza i singoli caratteri degli organismi subordinati che son compresi in esso. È un non senso chiedere se il colore rosso sia o no reale. Il colore rosso è un ingrediente nel processo di realizzazione cosmica, che ha il suo posto nel piano unitario delle cose; anzi bisogna dire che c' è rosso e rosso, ciascuno subordinato, nel suo carattere, al piano che si attua per mezzo di esso. Nel caso poi dell'essere animato, gli stati mentali entrano anch'essi nel piano dell'organismo totale e così modificano i piani degli organismi successivi (dai più complessi ai più semplici, fino agli elettroni) che costituiscono l' intero individuo. Così un elettrone entro un corpo vivente è diverso da un elettrone fuori di esso. Certo, l'elettrone si muove ciecamente, tanto se è fuori quanto se è dentro del corpo; tuttavia esso si muove dentro

[1] Op. cit., p. 21.

il corpo in accordo col carattere che ha nel corpo, cioè in accordo col piano generale dell'organismo [1].

Ora da un punto di vista così spiccatamente eracliteo, come si spiega la possibilità della scienza? Infatti una scienza non può fare a meno di oggetti permanenti, sottratti in qualche modo all' inafferrabile fluire delle cose. La dottrina degli oggetti scientifici è per il Whitehead sulla stessa linea delle comuni oggettivazioni della comune esperienza. La genesi degli oggetti è nella comparazione degli eventi. Un oggetto sensibile risulta dalla composizione di un certo numero di prospettive (cioè di eventi); un oggetto fisico — una cosa materiale — non è che il concorso abituale di un certo gruppo di oggetti sensibili in una situazione. E l'origine della conoscenza scientifica è a sua volta nello sforzo di esprimere in termini di oggetti fisici i *rôles* degli eventi, come condizioni attive dell' ingresso degli oggetti sensibili nella natura. Nel progresso di questa investigazione emergono gli oggetti scientifici. Essi incorporano quei caratteri delle situazioni degli oggetti fisici che sono più permanenti e che possono essere espressi senza riferimento a una relazione multipla includente un soggetto percipiente. Il valore di essi è nella loro semplicità ed uniformità [2].

La legge che presiede alle semplificazioni scientifiche è chiamata dal Whitehead l'astrazione estensiva. Poichè la connessione mutua degli eventi può essere raffigurata a quella delle scatole del giocattolo cinese, noi possiamo raggiungere, per via di successive astrazioni, l' ideale di un evento così ristretto nella sua ampiezza, da essere senza estensione nello

---

[1] *Science and the modern world*, p. 98.
[2] Ibid., pp. 158, 169.

spazio e nel tempo. Questo limite è un *event particle*. Certo, noi non dobbiamo pensare che il mondo sia formato di eventi-particelle — ciò significherebbe porre il carro innanzi ai buoi —; essi sono soltanto gli elementi ultimi del quadridimensionale molteplice, che la teoria della relatività presuppone[1]. Su di essi, meglio che sugli atomi del materialismo, si può costruire — e l'A. ne dà dei saggi concreti — una dottrina fisica.

Il metodo dell'astrazione estensiva, appena adombrato nel precedente riassunto, compie così, nella sua sfera, lo stesso compito che il calcolo infinitesimale compie in quella del calcolo numerico, cioè converte un processo di approssimazione empirica in uno strumento di pensiero esatto. Esso è semplicemente la sistemazione del procedimento intuitivo dell'esperienza comune, che ricerca semplicità di relazioni tra eventi abbastanza ristretti nel tempo e nello spazio; la sua maggiore precisione consiste in ciò, che esso formula la legge secondo cui l'approssimazione si compie e può essere indefinitamente continuata[2].

Fin qui la posizione del Whitehead è abbastanza chiara: essa non è che un empirismo più rigoroso di quello tradizionale, con esclusione di tutto ciò che di solito s' introduce di straforo nei sistemi empiristici. E se l'attestato della coscienza sensibile, che qui forma l'unico criterio della realtà, si limitasse a questi dati, non vi sarebbe nessun serio ostacolo innanzi al realismo del Whitehead. Ma la difficoltà nasce da ciò che, insieme con quel ch' è percepito, v' è il soggetto che percepisce: se ne può

---

[1] *Science and the modern world*, p. 172.

[2] *An enquiry* ecc., p. 16.

prescindere, è vero, per comodo di semplificazione scientifica; ma, in sede di filosofia, quando si vuol dare una visione completa della realtà, bisogna sempre finire col fare i conti con esso.

Anche il Whitehead, non molto diversamente dall'Alexander, crede di sbrigarsi di questo problema, col fare del soggetto un *evento percipiente (a percipient event)*, posto sulla stessa linea, benchè in un punto più elevato, di tutti gli altri: «La formula tecnica soggetto-oggetto, egli soggiunge, esprime malamente la situazione fondamentale che si rivela nell'esperienza. Essa ricorda l'aristotelico soggetto-predicato, cioè presuppone la dottrina metafisica di diversi soggetti qualificati dai loro predicati 'privati', aventi, in altri termini, dei mondi 'privati' di esperienza. Se la si accetta, non v'è via di uscita dal solipsismo... La situazione primaria rivelata dall'esperienza conoscitiva invece è l'io-oggetto tra gli oggetti. Con ciò io intendo che il fatto primario è un mondo imparziale che trascende il 'qui ora' che caratterizza l'io e trascende l' 'ora' che è il mondo spaziale della simultanea realizzazione (la materia). È un mondo, dunque, che include l'attualità del passato, e la limitata potenzialità del futuro» [1].

Ora un mondo imparziale tra la mente e le cose è una vana immaginazione, tanto più quando s'è inteso che le cose non sono che oggetti della coscienza. L'attività consapevole, cioè la mente, non può esser posta allo stesso livello dei suoi momenti. Presentimenti di questa verità sono largamente disseminati negli scritti del Whitehead, i quali dimostrano la sua capacità di riesaminare le precedenti

[1] *Science and the modern world*, p. 118.

conclusioni realistiche. Egli non si nasconde che, in contradizione con la propria tesi, la situazione della mente nel mondo presenta gradi di diversità da quella dei meri oggetti. La mente non è nello spazio e nel tempo come le cose; non ha senso dire (eppure è stato detto da altri realisti) che noi pensiamo nello spazio, p. es. in una stanza, o nel tempo, p. es. in un'ora; o almeno, i rapporti che così vengono significati sono talmente estrinseci che non caratterizzano affatto l'attività del pensare. Inoltre, mentre nella natura tutto diviene e passa, la mente ha una capacità di sottrarsi da questo flusso, per mezzo della memoria. Ed anche dove si può constatare un « passaggio » della mente, esso si distingue dal « passaggio » della natura, pur avendo delle connessioni con quest'ultimo. « Noi possiamo pensare, se ci piace, che siffatta alleanza del passaggio della mente col passaggio della natura venga da ciò che ambedue partecipano del carattere del 'passare' che domina ogni essere. Ma siffatta considerazione non ci tocca da vicino. L'immediata deduzione che c'interessa è che la mente non è nel tempo allo stesso titolo degli eventi naturali, ma è solo mediatamente in esso, a causa della particolare alleanza del suo passaggio col passaggio della natura. La fondamentale distinzione da ricordare è che l'immediatezza per la coscienza sensibile non è la stessa cosa dell'istantaneità per la natura »[1].

Un progresso nel senso indicato si può argomentare dalla più recente e matura opera del Whitehead, che ha per titolo: *Process and reality*.

In questo libro la sua posizione si chiarisce più definitamente come un realismo idealistico: due termini

---

[1] *Concept of nature*, pp. 68-69.

che possono sembrare a prima vista contrastanti, ma che pur s'accordano insieme, nel senso che l'autore considera come primaria, secondo i dettami del realismo, la struttura oggettiva della realtà e secondario il sentimento *(feeling)* soggettivo di essa, ma non materializza quella struttura, e invece ne fa un processo dinamico e in qualche modo spirituale. Egli ha coscienza che la sua filosofia rappresenta una inversione del punto di vista kantiano. « *La Critica della ragion pura*, egli dice, descrive il processo per cui i dati soggettivi creano l'apparenza di un mondo oggettivo. La filosofia dell'organismo cerca invece di descrivere come i dati oggettivi si traducono in un godimento soggettivo. Per Kant, il mondo emerge dal soggetto, per la filosofia dell'organismo il soggetto emerge dal mondo, ed è un *super-ject*, piuttosto che un *sub-ject* »[1].

Questa posizione è stata sempre il Capo dei naufragi di tutte le filosofie materialistiche; ma il Whitehead può sorpassarlo incolume, poichè egli include già nel mondo oggettivo, almeno potenzialmente, quei caratteri da cui emergerà poi la soggettività cosciente. Innanzi tutto, egli pone come principio direttivo della sua cosmologia l' idea che « il *come* un'attuale entità diviene costituisce ciò che essa *è*. Il suo essere, dunque, è costituito dal suo divenire. Questo è il principio del processo » (p. 31). Inoltre, ogni processo è bipolare: da una parte, esso è qualificato dalla determinatezza del mondo attuale, o meglio dall'attualità dei singoli eventi puntuali; dall'altra, dagli « eterni oggetti », e, più particolarmente, dal riferimento degli eventi ad essi. Per « eterni og-

---

[1] WHITEHEAD, *Process and reality. An essay in cosmology.* (Gifford lectures: 1927-28), Cambridge, Univ. Press, 1929, p. 123.

getti » il Whitehead intende le categorie dell'essere, o, con un'espressione fisica più appropriata, « i puri potenziali per la determinazione di fatto » [1]. Se togliamo di mezzo questa nomenclatura artificiosa e complicata, che rende la lettura del libro un vero tormento, in sostanza il Whitehead vuol dire che per individuare il processo della realtà fisica non basta la considerazione dei puri elementi puntuali e irrelati, poichè ognuno di essi diviene sè stesso solo in rapporto con altri e con la sezione della realtà in cui è chiamato ad operare. Così, lo stesso atomo fisico non è identico, tanto nella materia così detta bruta, quanto nella materia organica, ma si conforma nella sua azione (che è anche il suo essere) alla legge del campo in cui è compreso. L'organicità divien quindi il principio costitutivo del mondo fisico. Ciò vuol dire che le reazioni della materia sono sempre in qualche modo nuove e originali. E la misura della loro vitalità è data dal grado della loro inesplicabilità mediante una « mera tradizione fisica ». Spiegare per « tradizione » significa spiegare per cause efficienti e meccaniche. Si esige dunque una spiegazione per cause finali (nel senso kantiano, di un tutto che determina le sue parti) [2].

Col porre che ogni entità è in relazione ad altro, il Whitehead non fa che postulare che essa è nel tempo stesso fisica e mentale, intendendo per mentalità, almeno in un senso embrionale, il fatto o l'atto della relazione *(relatedness)*. Questa embrionale mentalità si manifesta per mezzo di ciò che il Whitehead chiama « prensione » (che è lo stadio più elementare e fisico dell'apprensione e dell'appercezione). Questo concetto ci si rende più familiare,

---

[1] Op. cit., p. 29 [2] Ibid., p. 145.

ponendolo in rapporto con quello delle *petites perceptions* del Leibniz. Se ogni evento è in relazione ad altro (evento od eterno oggetto), vuol dire che esso prende qualcosa dall'altro, e questo prendere è già un elementare sentire. E poichè i rapporti sono reciproci, ogni cosa è « prendente » e « presa », è soggetto ed oggetto [1]. Ciò conferma quanto precedentemente dicevamo, che per il Whitehead la soggettività non è un'apparizione inesplicabile in un mondo materiale, ma ha già in questo le sue radici profonde, e se ne dispiega ed « emerge » con un processo graduale che culmina nella coscienza umana [2].

---

[1] Op. cit., p. 78.

[2] Abbiamo tralasciato l'esame della concezione religiosa del W. (esposta principalmente in *Religion in the making*, 1927), che si sforza di comporre insieme, nella stessa natura divina, il dinamismo degli eventi naturali con la staticità degli oggetti eterni. Su di essa, come su tutta la teoria del W., si veda l'ampio e particolareggiato studio del WAHL, *La philosophie spéculative de Whitehead* (nel vol. *Vers le concret*, 1932, pp. 127-221).

III

Gli epigoni del realismo.

Chi voglia formarsi un' idea, anche soltanto generale, delle controversie dottrinarie che oggi più appassionano il pubblico filosofico inglese, non può limitarsi alla conoscenza degli scritti dell'Alexander, nei quali lo spirito di sistema dà un'apparenza di compattezza e di solidità all' intuizione realistica, nè a quelli del Whitehead, che sono frutti di una riflessione molto personale, al di sopra di ogni scuola; bisogna che percorra anche le opere dei minori, degli epigoni del realismo, dove quell' intuizione si frantuma in una miriade di vedute particolari e divergenti che riproducono tutte le gradazioni possibili del realismo, dal realismo ingenuo, al realismo fisico, al realismo psicologico, al realismo platonico della scolastica. Gl' inglesi, con la coscienziosità, che ad essi è propria, non hanno lasciato nessuna via intentata, nessuna difficoltà non discussa fino all'esasperazione, nessuna credenza non intaccata dalla critica. Nei loro riguardi si potrebbe pertanto ripetere l'arguto giudizio della duchessa di Munro, la quale diceva di compiacersi che la miscredenza fosse finalmente divenuta impossibile, dacchè i teologi liberali non

avevano lasciato più in piedi nulla su cui esercitarla *(nothing to disbelieve in)* [1].

Noi non c' ingolferemo troppo in questo labirinto, ma ci terremo vicini all'uscita, non senza provvederci di un filo conduttore. La preoccupazione più assillante del realismo è di assicurare la realtà e la consistenza oggettiva del mondo esterno, contro le minacce dell' idealismo; s' intende specialmente, dell' idealismo berkeleyano, oltre del quale è molto raro che un pensatore inglese ne sospetti un altro. Ora, la dottrina della sensibilità, così come s' è venuta svolgendo nel corso della filosofia moderna, tende a fare, delle cose sentite, semplici modificazioni del soggetto senziente, riducendo il mondo a un possesso « privato » del soggetto, in luogo di farne un'esistenza di « ragion pubblica ». E, poichè tutto quello che noi sappiamo delle cose si fonda, almeno quanto alla materia, sulla sensazione, un tale soggettivismo corrode ogni forma di oggettività. Secondo i realisti, bisogna capovolgere questa posizione tradizionale, e mostrare che il movimento della conoscenza non va da noi alle cose, ma dalle cose a noi; così p. es., gli occhi non debbono essere considerati come delle « uscite » *(exits)*, ma come delle « entrate » *(entrances)*; essi non sono finestre, attraverso le quali la mente può guardar fuori, ma canali attraverso i quali le correnti nervose, suscitate dalle azioni esterne, passano nel cervello [2].

Il mezzo più radicale per battere in breccia il soggettivismo è, indubbiamente, quello che vien proposto dal Russell, che negli ultimi anni ha riunito le sue precedenti rapsodie filosofiche in una trilogia

---

[1] Riferito da BROAD, in *Scientific Thought*, London, 1923, p. 242.

[2] NORMAN KEMP SMITH, *Prolegomena to an idealistic theory of knowledge*, London, 1924, p. 17.

sistematica[1]. E siffatto mezzo consiste nel sopprimere senz'altro il soggetto: questo non è che una finzione logica, come i punti della matematica, e viene introdotto, non perchè sia rivelato dall'osservazione, ma per ragioni di convenienza linguistica e grammaticale. Si potrebbe obiettare che, oltre il soggetto grammaticale, c'è il soggetto cosciente e conoscente. Ma il Russell, una volta sulla via delle negazioni, non esita a negare anche la coscienza. Non propriamente il fatto della coscienza, che sarebbe troppo; ma il significato che di solito gli si attribuisce. Dire, egli spiega, che un fenomeno è cosciente di un altro, significa stabilire tra i due un rapporto esteriore e piuttosto lontano, simile a quello che esiste tra zio e nipote: un uomo diviene zio senza alcuno sforzo, per effetto di un avvenimento che si è compiuto in qualche parte al di fuori e indipendentemente da lui. Io non dubito che il Russell si renda cosciente delle cose con tanta facilità; forse un Kant vi poneva maggiore sforzo ed impegno; ma neppure si può negare che la coscienza di Kant andasse un po' più a fondo delle cose.

Come della coscienza, così della conoscenza ci si può sbrigare, coi realisti americani, dicendo che le percezioni non sono per sè dei casi di conoscenza, ma sono semplicemente degli avvenimenti naturali, che non implicano maggiore conoscenza di qualunque altro avvenimento nella natura, p. es., di una pioggia. Di una pioggia o della sensazione di una pioggia? Qui mi pare che sia tutto l'*escamotage*.

A ogni modo, liberati a buon mercato di un incomodo soggetto, possiamo navigare senza difficoltà

---

[1] BERNARD RUSSELL, *Analysis of Mind; Analysis of Matter; An outline of Philosophy.*

in pieno oggettivismo. I fatti fisici, i fatti fisiologici, i fatti psicologici si pongono tutti sullo stesso piano e tra essi sono possibili quelle interazioni che apparivano incompatibili tra una coscienza e un pezzo di materia. Nel fatto, p. es., della percezione di una stella, noi possiamo sostituire all'io cosciente una lastra fotografica. Tra questi due oggetti esiste un rapporto da passivo ad attivo; e la passività della lastra tien luogo esattamente di quella del soggetto senziente. Ma è proprio sicuro il Russell che la lastra fotografica veda la stella; o non è piuttosto egli stesso, soggetto suo malgrado, che vede la stella e la fotografia della stella?

Eliminando il soggetto cosciente, è facile poi eliminare anche un'altra entità metafisica: la materia. Se quelle che io chiamo sensazioni sono le cose stesse, non già miei atti di conoscenza, è inutile ricercare dietro di esse un'entità materiale che le sostenga: si sostengono da sè. Così risulta fondato il realismo neutro, cioè una dottrina imparziale tra la mente e gli oggetti, che rivela in entrambi la medesima sostanza costitutiva: la *mind-stuff*. Noi possiamo passar oltre: concezioni come questa, da noi, per buona sorte, non si criticano più, se non a titolo di esercitazioni scolastiche.

Molto più cauti sono altri due dottori (li chiamerei *doctores subtiles*) della scuola: il Moore e il Broad. Anch'essi vogliono porsi in un mondo « ufficiale », « pubblico » e non meramente privato; anche per essi non c'è un problema da risolvere, che concerna il modo di uscire dal circolo delle nostre idee e sensazioni: il semplice fatto di avere una sensazione significa essere fuori di quel circolo[1]. In altri ter-

[1] G. E. Moore, *Philosophical Studies*, London, 1922, p. 27.

mini, esistono oggettivamente i contenuti dei sensi e gli oggetti fisici le cui vibrazioni stimolano i nostri organi e danno luogo alle sensazioni; ma esistono anche, e meritano di essere tenuti in conto, i soggetti senzienti e coscienti.

Qui le cose si complicano, perchè vengon poste tre entità, dove il Russell sbrigativamente ne poneva una. Innanzi tutto, qual è il rapporto tra i contenuti sensibili (i *sensa*, come vengon chiamati) e gli oggetti fisici, dato che siano delle cose distinte? Due teorie ci sono offerte: quella delle relazioni multiple, di Dawes Hicks e di G. E. Moore, secondo cui l'oggetto fisico non è che un complesso di relazioni tra vari punti di vista sensibili (cioè un complesso di *sensa*); l'altra — la *Object theory* — del Broad, secondo la quale c' è un *sensum*, un sentito, che forma un'essenza intermedia a parte, tra l'oggetto fisico e il soggetto senziente. Io credo di poter dare di questo *sensum* un equivalente esatto, servendomi di un nome familiare allo studioso di filosofia medievale: esso è la specie sensibile degli scolastici.

Questa dottrina dei *sensa* è forse uno dei tratti più caratteristici del realismo inglese. Si è voluto creare per mezzo di essi un elemento non solo intermedio, ma anche mediatore, tra il soggetto psicologico e la realtà fisica, per evitare un troppo crudo contatto (l' *influxus physicus*) dei due termini eterogenei. I *sensa* dipendono, da una parte, dalla mente, ma non sono semplici stati o modi della mente: come dice il Kemp Smith, essi sono oggetti di fronte a soggetti, e come tali vengono appresi, contemplati, e non creati dall'atto del sentire [1]. Li si può rassomigliare — ciò che conferma la loro

[1] Kemp Smith, op. cit., p. 19.

analogia con le specie sensibili della scolastica — alle immagini mentali; con la differenza però, che vanno considerati come immagini esistenti per sè, indipendentemente dall'essere rappresentate *(unimaged images)*. Non c' è infatti, soggiunge il Broad, a cui questa comparazione è dovuta[1], ragione intrinseca perchè dei tratti colorati non siano capaci di esistere, anche non veduti. D'altra parte, essi sono in rapporto con gli oggetti fisici, di cui costituiscono la *ratio cognoscendi*, e a lor volta ne dipendono, come dalla propria *ratio essendi*. Si dovrà dire allora che un *sensum* di colore rosso esista come tale nell'oggetto fisico? e non si contraddice così alla veduta scientifica, secondo la quale i dati oggettivi non sono colori, ma vibrazioni dell'etere luminoso? Sarebbe un errore, risponde il Broad, asserire che, in base ai dati dell'ottica, il colore non possa esistere negli oggetti; la teoria della luce afferma, p. es., che quando noi avvertiamo un *sensum* rosso, delle vibrazioni di una certa frequenza colpiscono la retina. Ma questo non prova che i corpi che emettono vibrazioni di quella frequenza non siano letteralmente rossi, perchè potrebbe ben darsi che solo dei corpi rossi possano emettere tali vibrazioni[2].

I *sensa* sono dunque negli oggetti. Ma in che modo, poi, passano nel soggetto che percepisce? Qui sorge una nuova complicazione, a causa di un altro elemento che s' interpone tra il *sensum* e il soggetto senziente: il sistema nervoso. Si deve attribuire a quest'ultimo una parte costitutiva, creativa, nella formazione della percezione sensibile, o soltanto un'azione afferente, e di che specie? Su questo punto,

---

[1] Broad, *Scientific thought*, pp. 259, 265.

[2] Ibid., p. 280.

il realismo si biforca in due vedute divergenti: l'una che è professata dall'Alexander, il quale a sua volta la mutua al Bergson, è che il sistema nervoso abbia soltanto una efficacia selettiva, sia destinato cioè a scegliere, dalla massa delle immagini (dei *sensa*) che si affollano intorno alla coscienza, quelle soltanto che rispondono a un interesse vitale, pratico, dell' individuo, e a ricacciare nell'ombra tutte le altre. A questa teoria viene obiettato da altri scrittori, tra i quali il Broad[1] e il Kemp Smith[2], che essa costringe a postulare una sterminata varietà e complessità di immagini o di *sensa* per ciascun oggetto empirico. Un albero, una casa, p. es., appaiono diversamente a diversi individui, ed anche allo stesso individuo in diverse situazioni; ciò implicherebbe, nella teoria dei *sensa*, un' infinità d' immagini oggettive, corrispondenti ciascuna a una possibile prospettiva di un qualunque osservatore; cosa che sembra inammissibile[3]. Senza contare, poi, che il cervello, al quale spetta, in tale ipotesi, di esercitare una funzione discriminante e selettiva, dovrebbe avere una potenza anche più miracolosa di quella che gli attribuiscono i materialisti, quando fanno scaturire da esso il pensiero.

A questa dottrina gli scrittori testè citati sostituiscono una concezione che essi chiamano « generativa », e che consiste nell'attribuire ai processi fisiologici (nervosi) la capacità di collaborare alla

---

[1] Op. cit. p. 526 sgg.

[2] KEMP SMITH, op. cit., p. 89 sgg.

[3] L'Alexander vorrebbe sormontare questa difficoltà, paragonando i *sensa* alle sezioni matematiche in cui mentalmente possiamo decomporre un oggetto; ma se è concepibile un' infinità di sezioni matematiche, trattandosi di linee e piani astratti, immaginari, non sembra egualmente accettabile l' idea di un' infinità attuale di immagini sezioni reali.

formazione stessa dei *sensa*; il che sarebbe confermato da esempi di molti processi patologici, nei quali si rivela chiaramente la capacità dei nervi e della corteccia cerebrale di creare delle sensazioni, anche senza uno stimolo adeguato e appropriato. Ma se si accetta questa veduta, che resta più della pretesa oggettività dei *sensa*? Ed è lecito poi presumere che, se il soggetto fisiologico imprime, già esso solo, una impronta soggettivistica o un carattere « privato » alla vita sensibile, tanto più forte dovrà imprimerla il soggetto psicologico, una volta che venga preso in seria considerazione.

Qui il realismo viene a trovarsi, ancora una volta, innanzi a una svolta. Secondo le sue premesse originarie, esso dovrebbe star fermo al principio, che il soggetto conoscente non aggiunge nulla di suo al mondo, e non fa che contemplare ciò che gli è già dato oggettivamente. Ma questa assunzione è contestata da alcuni degli stessi realisti: è concepibile mai, essi dicono, che l'apparato fisiologico abbia parte effettiva nel determinare la struttura degli oggetti, e tutto l'organismo spirituale non ne abbia alcuna? La natura, che in ogni ordine o grado della realtà realizza un incremento sull'ordine o grado anteriore, dovrebbe fare un'eccezione proprio per lo spirito umano, cioè per l'ordine più alto che essa raggiunge nella sua evoluzione?

Così il Broad, che nel citato libro sul « Pensiero scientifico » attribuiva un valore ontologico ai *sensa*, in uno scritto seguente, *The mind and its place in Nature*, si mostra sotto l' influsso di un indirizzo alquanto divergente, che negli ultimi anni va acquistando sempre maggior favore tra i filosofi inglesi, e che prende nome di dottrina dell'evoluzione emergente. Il termine emergente, in contrapposto al

termine risultante, in uso nella meccanica, fu adoperato la prima volta da G. H. Lewes nei suoi *Problems of Life and Mind*. Ma la formulazione più completa della teoria che vi si connette è stata data, sulle tracce del Bergson e dell'Alexander, dal Lloyd Morgan. Essa muove dalla premessa che in nessun caso il comportamento *(behaviour)* di un tutto composto di vari ingredienti possa essere completamente determinato, e quindi sicuramente previsto, in base alle qualità dei singoli componenti. Per es., già nella stessa fisica, la risultante meccanica di due forze, moventisi secondo un certo angolo, è la somma vettoriale delle due forze: questo vettore è un'emergenza nuova. In un composto chimico, i pesi dei componenti danno un risultato prevedibile, ma le qualità del nuovo corpo che ne risulta sono nuove e non implicite negli elementi costitutivi. Anche più forte è il distacco, e quindi l'emergenza, dall'ordine chimico all'ordine fisiologico, e costituisce un' istanza a favore del vitalismo, pur senza l'entelechia del Driesch. Si può già presumere che l'emergenza sia massima nell'ordine dei fatti psicologici [1].

Il lettore che ha familiarità coi principali indirizzi del pensiero contemporaneo, ritrova già in questi primi cenni molti spunti di vedute a lui note, dal contingentismo del Boutroux all'evoluzione creatrice del Bergson. Anche nel caso di questa nuova varietà di evoluzionismo, ne vien fuori una dottrina di gradi e livelli dell'esistenza che s' implicano a vicenda, ciascuno dei quali però non si può ricon-

---

[1] C. D. Broad, *The mind and its place in Nature*, 1925, p. 58; Lloyd Morgan, *Emergent Evolution* (Gifford Lectures, 1922), London, 1927, pp. 2-3.

durre analiticamente e meccanicamente al livello inferiore, perchè costituisce una novità irriducibile. Non c' è mente senza vita, non c' è vita senza sintesi chimica, non sintesi chimica senza basi fisiche e meccaniche; ma la mente non è soltanto vita, la vita non è solo chimismo, e così via.

Volendoci fermare in particolar modo sull'ordine mentale, notiamo innanzi tutto che, da questo punto di vista, vien confermata la famosa correzione leibniziana al principio dell'empirismo: niente, è vero, c' è nell' intelletto che non sia nel senso, tranne però l' intelletto stesso, che è un'emergenza nuova. In nessun significato perciò si può dire che la mente sia simile ad uno spettatore che guarda le cose come sono già in sè stesse precostituite, mediante uno strumento perfezionatissimo; essa partecipa a costituirle. Qui il Morgan dichiara di aderire alla veduta dell' idealismo[1]. Ma, a differenza degl' idealisti, egli sostiene che la mente e la coscienza non siano una realtà primaria, fondamento di tutte le altre, bensì l'ultimo e più evoluto prodotto di una lunga evoluzione emergente. La coscienza è qualcosa che sopravviene in un mondo già in qualche modo formato e preparato a dare quella più alta rivelazione della sua potenza; ma non sopravviene *post festum*, per illuminare quel che già c' è: nella sua luce si creano qualità nuove che prima non esistevano. Si prenda p. es. un colore. La coscienza lo vede con una diretta e passiva apprensione, o lo attribuisce all'oggetto con un riferimento proiettivo *(projicient reference)*? Nella risposta a questo quesito, la dottrina dell'evoluzione emergente si divide dal realismo. Per i realisti il colore era già nelle cose; per il Lloyd

[1] LLOYD MORGAN, op. cit., p. 48.

Morgan invece, ciò ch' è dato è un' influenza elettromagnetica, ma il colore è riferito e come proiettato nello spazio. Tanto è vero che i due centri (dell'oggetto e della proiezione) possono anche non coincidere: p. es. per la rifrazione atmosferica il punto di riferimento può differire più o meno da quello occupato dall'agente fisico. Polemizzando con l'Alexander, che è fautore della dottrina oggettivistica del *sensum*, il Morgan precisa la sua veduta, dicendo che le qualità sensibili emergono dal rapporto tra le cose fisiche e gl' individui senzienti, allo stesso modo, p. es., come la bellezza di un panorama vien fuori da un concorso tra colui che contempla e ciò che è contemplato [1]. E il Broad di rincalzo — sconfessando più radicalmente di quel ch' egli stesso non creda la sua precedente dottrina — afferma che « il colore non è qualità intrinseca di alcuna cosa. La sua natura è tale che può pervadere un luogo solo da un altro luogo. Si può esprimere questo concetto col dire che esso rivela un carattere di inerenza multipla. Essere colorato è come essere invidiato » [2]: bisogna, in altri termini, essere almeno in due.

Concludendo, la dottrina dell'evoluzione emergente sembra a mezza via tra l' idealismo e il realismo. Accetta da quest'ultimo l' idea che la mente forma un ordine di esistenze oggettive allo stesso titolo di tutti gli altri esseri; ma, più coerentemente del realismo, vuole che questo ordine arricchisca con un contributo suo il « quantum » o meglio il « quale » della realtà complessiva. Quando il primo barlume di vita sensibile traluce nel mondo, gli conferisce

---

[1] LLOYD MORGAN, op. cit., p. 231.

[2] BROAD, *Mind*, ecc., p. 176.

un modo di essere nuovo ed originale. La dottrina implica dunque che c'è una crescente complessità nella serie cosmica: ogni emergenza nuova non è che un nuovo gruppo di relazioni che si aggiunge a quello che preesisteva; e al sommo di questa scala c'è lo spirito umano, che insieme ci rivela il proprio modo di essere e quello di tutti gli altri enti.

Una ulteriore quistione che interessa la dottrina della scienza è quella dei rapporti tra l'intuizione filosofica dell' « evoluzione emergente » e le concezioni materialistiche dell'evoluzionismo. Alla soluzione di essa è dedicato il volume del Lloyd Morgan: *Mind at the crossways*. Nella ricerca scientifica — afferma l'autore — la mente si trova a un certo punto dinanzi a un bivio. « Vi sono due vie lungo le quali si può dar conto di un evento. Si può spiegare il suo presentarsi come dovuto all'atto di qualcuno. E mi si consenta di chiamare questo qualcuno un agente. Si può interpretare, d'altra parte, il suo presentarsi in rapporto con l'ordine della natura. Mi si consenta di dare a tale spiegazione il nome di scientifica » [1]. Le due vie sono alterne: se entriamo nell'ordine della natura, dobbiamo escludere dal suo dominio ogni considerazione di agenti e limitarci a studiare dal punto di vista delle pure relazioni gli eventi che si presentano. Se entriamo nell'altra via, il determinismo meccanico della natura non ci è più di alcun soccorso: in termini di « agenti », il mondo ci si offre come una scena « drammatica ». D'altra parte, non si può spiegare l'alternativa nel senso che esistano due classi di eventi, una delle quali sia intelligibile in rapporto all'ordine della natura, e l'altra in rapporto all'atto di un agente. Vi è una

[1] LLOYD MORGAN, *Mind at the crossways*, London, 1929, p. 1.

sola classe di eventi, tutti suscettibili d' interpretazione naturale, tutti suscettibili d' interpretazione drammatica [1].

Ma vi sono rapporti mediati tra le due vie, innanzi tutto nel senso che, se non v' è agente individualizzato, umano o diverso dall'umano, immanente alla natura, non v' è più materia da interpretare in termini di relazioni scientifiche: la maniera « drammatica » ha, dunque, un carattere primario e fondamentale in confronto con l'altra. Inoltre quell'ascensione di gradi che noi osserviamo nell'ordine della natura e che in sede scientifica non possiamo spiegare, (donde nascono le vedute contingentistiche, che, come tali, non spiegano, anzi sono una rinunzia a ogni spiegazione), s' illumina invece dal punto di vista drammatico. L'emergenza del nuovo nell'evoluzione naturale appare come l'opera di agenti, a cui è affidato il compito d' introdurre novità e progresso nel mondo. « Pertanto, quello che nell' interpretazione naturale è emergente, nell'esplicazione drammatica è creativo » [2].

In conformità delle esposte premesse non si può dire che il mentale emerga dal fisico. « Il mentale non può emergere che dalle formazioni più basse del mentale medesimo, come gli stadi più elevati dell'evoluzione naturale emergono dai meno elevati. » Ciò vuol dire che un'attività psichica, per quanto elementare, si ritrova lungo tutta la linea ascendente degli esseri, ed è proprio essa che dà a questa linea la sua direzione ascendente. L'evoluzionismo naturalistico ha la propria base in una evoluzione spirituale e creatrice.

---

[1] Op. cit., p. 4.
[2] Ibid., p. 21.

Ora è evidente che ciò che il Lloyd Morgan chiama interpretazione « drammatica » coincide esattamente con ciò che noi chiamiamo interpretazione « storica ». Non so fino a qual punto tale coincidenza sia palese allo stesso autore, che, nel volume in quistione, ha preso particolarmente in esame la metodologia della scienza della natura ed ha dato solo un abbozzo dell'altra. Ma, nell'approfondire la rimanente parte del suo lavoro è facile che gli si chiarisca ciò che ancora è forse un'esigenza oscura del suo pensiero.

IV

Giorgio Santayana.

Giorgio Santayana[1] è oriundo spagnuolo, ma inglese di elezione. Della sua patria originaria egli ha una esuberanza, tutta meridionale, di sensibilità e d'immaginazione, unita a una concettosità tipicamente spagnuola. Dalla patria elettiva egli ha preso l'orientamento della sua cultura e i problemi stessi della sua filosofia. Secondo la terminologia filosofica corrente, egli può essere caratterizzato come un « realista »; ma a differenza dal realismo aridamente logico di un Broad e di un Moore o dal realismo astrusamente scientifico di un Whitehead, il suo è un realismo ricco di motivi artistici e di scorci suggestivi, in cui si rivela un felice incrocio di nativo temperamento e di cultura acquisita. Come scrittore, egli ha doti eccezionali: sotto la sua penna, la sobria e asciutta lingua filosofica degl'inglesi acquista una vivacità e un colorito senza riscontro nella tradizione;

---

[1] Opere: *Platonism and the spiritual life; Dialogues in Limbo; The sense of Beauty; Little Essays; Poems; The life of reason* (5 voll.: I. *Reason in common sense*; II. *Reason in society*; III. *Reason in religion*; IV. *Reason in art*; V. *Reason in science*); *Soliloquies in England*; *Character and opinion in the United States*; *Scepticism and animal faith*; *The realm of essence* (tutte edite da Constable, London).

qualcosa di analogo (ma non perciò di simile) a quel che diviene il linguaggio razionalistico dei filosofi francesi attraverso l'espressività del Bergson. Per queste sue doti, il Santayana è scrittore molto popolare nei paesi anglosassoni e con la sua vasta opera ha contribuito a rendere familiari i principii informatori del realismo anche al pubblico colto non filosoficamente specializzato.

Difettano a lui le doti propriamente costruttive del pensatore di vocazione. Egli è quel che si dice, nel miglior senso della parola, un ingegno «brillante», che si trova a suo agio nei vagabondaggi intellettuali attraverso i campi più disparati del sapere, dove tuttavia non porta un senso dilettantesco e frivolo, ma assai spesso qualche nota concettosa; e, quando si tratta di polemizzare, quasi sempre sa trovare la nota giusta o almeno il punto debole dell'avversario. Specialmente la sua polemica anti-idealistica è ricca di ammaestramenti per gli stessi idealisti. Perciò i suoi scritti migliori non son quelli in cui espone dottrinalmente il suo punto di vista filosofico, come *Scepticism and animal faith* o, molto peggio, *The realm of essence*, bensì quelli in cui può dar libero corso al suo temperamento rapsodico, come i cinque volumi de *La vita della ragione*, che, a suo dire stesso, avrebbero meglio meritato il titolo di «*The romance of wisdom*».

Purtroppo, per l'economia della presente rassegna, noi dovremo fermarci sui libri sistematici del Santayana, che possono essere rapidamente caratterizzati, piuttosto che sugli altri, che non offrono facile presa a un tentativo di ricostruzione critica. Ci basti accennare sommariamente che l'insistenza dell'autore sul tema della «ragione» in tutte le manifestazioni della vita (nel senso comune, nella società,

nella religione, nell'arte, nella scienza — donde hanno origine i cinque volumi della raccolta) non rivela una vera e propria tendenza razionalistica, secondo la comune accezione filosofica di questo termine. « Uno spirito onnivoro — egli avverte nella 2ª edizione dell'opera [1] — non è uno spirito per me; ed io non potevo scrivere la vita della ragione senza distinguerla dalla pazzia. » Niente monismo razionalistico, dunque: la razionalità richiede la fusione di due tipi di vita che abitualmente sono del tutto separati: una vita d'impulsi immediati, che si esprimono nelle passioni e nelle vicende della operosità comune, e una vita di riflessione, espressa nella religione, nella scienza e nelle arti. « La vita della ragione è il felice matrimonio di questi due elementi che, divorziati, ridurrebbero l'uomo a un bruto o a un maniaco. L'animale razionale è generato dall'unione di questi due mostri » [2].

E con l'anti-razionalismo, nel senso spiegato, si accompagna, fin da questi primi scritti, un motivo anti-idealistico, che in seguito diverrà un tema dominante. Alla definizione testè accennata dello « spirito » dell'idealismo come uno « spirito onnivoro » fa riscontro una gustosa definizione degl'idealisti come *(honni soit qui mal y pense!)* « *voracious thinkers* » pensatori voraci, come degli struzzi metafisici che ogni cosa pretenderebbero inghiottire nel loro soggetto pensante, senza accorgersi che, dove tutto è già spirito, ogni sforzo di spiritualizzazione, in cui consiste la dignità della vita e l'efficacia della civiltà umana, sarebbe reso inutile. L'idealismo, aggiunge di rincalzo il Santayana, consiste nel pren-

---

[1] *The life of reason*, I, prefaz., p. XI.
[2] Ibid., I, *Reason in common sense*, p. 5.

dere una frase ambigua, che, in un senso, è un truismo e, in un altro, è un'assurdità, ed erigerla in principio filosofico. Esso non fa che confondere lo strumento con la sua funzione e l'operazione col suo significato [1]. Non si può negare che la critica calza perfettamente, almeno a quel tipo d'idealismo, che pretende di risolvere tutto il reale nell'atto del pensiero —, come se l'attestato che noi pensiamo contenesse la ragione o la convalidazione di quel che effettivamente pensiamo.

Escluso pertanto il vano truismo di una razionalità delle cose, già data col tocco magico dell'atto del pensiero, il problema del valore della ragione nella vita sta per il Santayana nel ricercare come effettivamente la ragione emerga con fatica dal complesso degl' impulsi e delle tendenze prerazionali della vita stessa e si sforzi di assimilare e disciplinare questo materiale incondito. Così nel libro *Reason in society* egli s'ingegna di dimostrare come tutti gl'interessi spirituali della società si svolgono dalla vita animale che, insieme, li ostacola e li sostiene [2]. Similmente, nel libro *Reason in Religion*, egli mostra che la religione persegue la razionalità attraverso l'immaginazione, che costituisce il suo fondo sorgivo [3]; e ci dà una buona analisi della mitologia religiosa che « ha la forma della poesia e la funzione della prosa », cioè è un prodotto dell'immaginazione, ma non si contenta del puro gioco delle immagini, ma vuol con esse spiegare le cose come sono, e pertanto « non è nè spontanea poesia nè valida scienza, ma la comune radice e la materia grezza di entrambe » [4]. Qui la spiegazione raziona-

---

[1] Op. cit,. I, p. 113.
[2] Ibid., II, p. 33 sgg.
[3] Ibid., III, p. 10.
[4] Ibid., III, p. 49.

listica presenta già un' incrinatura, perchè se il mito è produzione fantastica volta a un fine pratico, è evidentemente un *posterius* e non un *prius* rispetto al puro lavoro della fantasia. E l' incrinatura si accentua nel volume *Reason in art*, dove, in conformità dello schema che si è proposto, egli deve dare un' importanza sproporzionata alla tecnica e condurre avanti, sullo stesso piano, le arti belle e le arti utilitarie, perdendo assai spesso il criterio distintivo delle une e delle altre. È interessante notare che il Santayana, che ha doti artistiche molto notevoli, ha scarsa coscienza critica delle sue stesse doti, ed oscilla tra il platonismo della pura bellezza e il realismo brutale della *poiesis* quasi manuale. Ma, come in seguito vedremo, dalla sua dottrina della conoscenza scaturisce un'estetica molto diversa da quella che è esposta in *Reason in art* e in *The sense of beauty*.

Un'analoga sproporzione si osserva in *Reason in science* tra la dottrina che ivi è formulata intorno alla storia e il posto che occupa effettivamente la storia nell'economia del suo pensiero. Dal concetto dell'emergenza della ragione attraverso ed oltre le fasi della vita animale, si può facilmente inferire il carattere storicistico, almeno nel senso evoluzionistico, della sua dottrina; eppure, quand'egli vuole attribuire alla storia un posto nel sistema delle scienze, non sa che considerarla, baconianamente, come un racconto fondato sulla memoria, e intessuto di elementi romanzeschi, che poi passano nell'epica e nelle tragedie, oppure si condensano in motivi gnomici che servono di ammaestramento per la pratica. Di scientifico, egli non riconosce alla storia che l' investigazione filologica che è « la scienza naturale del passato »; quanto al resto, « la storia si dimostra un

campo imperfetto per l'esercizio della ragione. Essa è una disciplina provvisoria: i suoi valori, col progredir della mente, passano in altre attività. La funzione della storia è di prestar materiale alla politica e alla poesia »[1].

La scienza della natura invece ha un carattere permanente, che non consiste però, come da molti s' immagina, nel trascrivere, magari abbreviando, una realtà di fatto. Le leggi formulate dalla scienza posseggono una propria specie platonica di realtà. Esse sono più reali, se si vuole, dei fatti stessi, perchè sono più stabili e degne di fiducia; ma nel medesimo tempo non sono reali affatto, perchè sono incompatibili con l' immediatezza e aliene dall'esistenza bruta. Dichiarando ciò ch' è vero intorno all'esistenza, esse rinunziano a un'esistenza per proprio conto. L'elemento materiale è il solo che esista, mentre l'elemento ideale non è che la somma di tutte le proposizioni che possono enunciarsi su ciò che esiste materialmente. È più facile che esista la gerarchia dell'Olimpo che non la gravitazione universale o la selezione naturale, che sono soltanto schemi di relazioni, incapaci di un'esistenza di fatto[2]. La scienza, come la conoscenza in genere, è un complesso di simboli, significanti, ma intraducibili nei termini delle realtà a cui corrispondono; l'opera del pensiero è come una nuova dimensione della realtà, che però lascia intatte le precedenti e non comunica con esse, ma vi si sovrappone.

In questi accenni, noi troviamo già il preannunzio della dottrina propriamente filosofica, esposta dall'autore in *Scepticism and animal faith* e *The realm of*

---

[1] Op. cit., V, pp. 38, 49, 66.
[2] Ibid., V, p. 9 sgg.

essence. Qui il primo problema in cui c' imbattiamo è appunto quello della possibilità di un rapporto o di un passaggio dal mondo dei simboli mentali a quello delle realtà in sè. E il problema è risolto negativamente, con un metodo analogo a quello del dubbio cartesiano, che però vuole andare molto più a fondo. Gli esseri coscienti non possono in alcun modo rompere il circolo magico della coscienza, per spingere il loro sguardo nel regno delle cose. Qualunque cosa essi riescano a vedere, è sempre vista nei termini della loro esperienza mentale: le cose sono, *ipso facto*, tramutate in simboli. La certezza dell'esistenza, che Cartesio pretende di raggiungere attraverso il dubbio e pel fatto del dubitare, è illusoria: in realtà, noi non acquistiamo certezza che del pensiero e mai di cose diverse dal pensiero. E lo stesso Cartesio, in fondo, n' è dovuto essere convinto, poichè non ha osato fondare sul *Cogito* l'esistenza di una natura esterna, ma ha sentito il bisogno di ricorrere alla veracità divina: un criterio che purtroppo non ci soccorre nella vita mortale. Non c' è dunque riparo o via di uscita da uno scetticismo radicale, finchè vogliamo istituire rapporti tra termini incommensurabili, come sono i pensieri e le cose [1].

Dire che le cose sono concrezioni di pensieri (nel senso più lato, che include le sensazioni, le immagini, i ricordi ecc.) significa confondere il simbolo con ciò ch' è simboleggiato. Ma non affermiamo tuttavia che c' è un rapporto, magari di distinzione, tra i due termini, e con questa incursione in un campo che ci è precluso non usciamo in qualche modo dallo scetticismo? L'autore stesso è costretto a ricono-

---

[1] *Scepticism* ecc., p. 40.

scerlo. In realtà, quelle concrezioni mentali non sono una nostra libera produzione: esse sono in un certo senso una creazione nostra, ma a rime obbligate, sotto la spinta, l'urto, la provocazione di qualcosa che sentiamo diversa da noi, e di cui nel tempo stesso sentiamo di non poter fare a meno. Questo «sentire» ci dice la natura della nostra credenza: non è un chiaro, luminoso ragionamento; anzi, finchè ragioniamo, l'esistenza di cose non espresse e non esprimibili in termini di esperienza nostra resta sempre problematica e ingiustificabile. Ma è un oscuro e tuttavia tenace «istinto animale», che nessuna forza di ragionamento riuscirà mai a sormontare. «In rapporto agli articoli originali del credo animale — che c'è un mondo, che c'è un passato, che le cose cercate possono essere trovate e le cose vedute possono essere mangiate — nessuna garenzia può essere offerta. Io sono certo che questi dommi sono spesso falsi; ... ma, mentre la vita dura, in una forma o in un'altra questa fede deve durare. Essa è l'espressione iniziale della vitalità animale, il primo annunzio che qualcosa accade. Essa è implicita in ogni spasimo di fame, di paura, di amore. Essa dà l'avviamento all'avventura della conoscenza» [1]. Ma perchè questo istinto dovrebbe, più del pensiero cosciente, essere in comunione diretta con la realtà? Perchè, risponde l'autore, «essendo espressione di fame, tendenza, urto, paura, esso è diretto su cose; cioè non assume l'esistenza di esseri estranei che si sviluppano da sè, indipendentemente dalla conoscenza, ma di esseri capaci di essere affetti dall'azione» [2]. In altri termini, vi sarebbe una continuità vitale, pratica, tra la natura delle cose in sè e gl'istinti in

---

[1] *Scepticism*, p. 180. [2] *Ibid.*, p. 214.

cui essa immediatamente si esprime. Questi non sono delle sostanze a parte, ma come dei modi o vortici della sostanza generale della natura [1].

A questo punto, chiunque abbia a cuore il rigore logico delle dottrine, non può fare a meno di riconoscere che il Santayana ne sa anche troppo del suo inconoscibile e che il suo scetticismo è non meno « *malicious* » di quel ch' è per lui il sapere degl' idealisti. Dalle sue affermazioni si ricava già quanto basta per identificare una metafisica a fondo volontaristico che sfocia in una dottrina fenomenistica della conoscenza. Ed anche il modo com'egli salda quel fondo oscuro dell'essere col primo albeggiare della coscienza nella sensazione ce ne dà la conferma. Da una parte infatti egli dichiara che l'urto *(shock)* è il grande argomento del senso comune per l'esistenza delle cose materiali [2]. D'altra parte egli definisce il senso comune una facoltà « *of calling names under provocation* »: tutte le percezioni — e per conseguenza i pensieri — sono gridi e commenti che si levano dal cuore di qualche creatura vivente [3] sotto la provocazione di qualche cosa. Dunque, come nel faticoso scavo di un tunnel, egli sente l' « urto » al di qua e al di là: c' è da pensare che una possibilità di comunicazione non sia molto lontana.

Ma il Santayana ha un certo pudore che lo trattiene dall'abbattere gli ultimi schermi: e con un uomo così discreto non vogliamo più insistere. Guardiamo piuttosto quel che si fa nella parte già illuminata del tunnel, o, fuor di metafora, nel mondo della conoscenza. Lo scetticismo del quale testè parlavamo, che sussiste a torto o a ragione finchè pretendiamo commisurare i simboli mentali alla realtà

---

[1] *Scepticism*, p. 221. [2] Ibid., p. 145. [3] Ibid., p. 86.

in sè, scompare invece, a dir del Santayana, quando rinunziamo a quella pretesa e ci contentiamo di fruire di ciò che ci è dato in termini di esperienza mentale. Escluso (e questa esclusione ricorda il processo di riduzione fenomenologica dello Husserl) lo sconcertante problema dell'esistenza, ci resta, come pascolo indisturbato, tutto il pacifico mondo delle essenze, cioè degli elementi o enti mentali, contemplati e intuiti dal pensiero. Il regno delle essenze — ci spiega il Santayana — non è popolato da forme esemplari o da magici poteri. Esso è semplicemente il catalogo non scritto, prosaico ed infinito, di tutti i caratteri posseduti dalle cose che per avventura esistono [1]. Siamo insomma nel mondo platonico delle idee, reso più armonico mercè l'eliminazione di quella tormentosa esigenza che spingeva Platone a calare dal suo empireo nella zona del divenire naturale.

Molti troveranno con ragione che con questa decurtazione una buona parte dell' interesse della dottrina delle essenze svapora. Ma un rapporto, anche negativo, è pur sempre un rapporto; e l'autore sa far sprizzare qualche scintilla anche dal buio. Già, per cominciare, col fatto stesso che è escluso il problema di un'adeguazione letterale del pensiero alle cose, balza fuori impensatamente un sentimento vivace di un'originalità creativa del cosmo mentale. Sul limitare di questo cosmo, le sensazioni ci appaiono coi segni di una novità fresca e indelebile. Esse sono risposte a urti misteriosi; ma l'accento batte sulla spontaneità sorgiva della risposta. E i pensieri che comentano e interpretano queste risposte sono liberi anch'essi dall' incubo che pesa da

---

[1] *Scepticism*, p. 76.

tempo immemorabile su tutti i comentatori e i traduttori: quello della fedeltà. Non vi sono comenti fedeli e comenti poetici: tutti sono in fondo poetici[1]. Noi leggiamo la natura come gl' inglesi usano leggere il latino, pronunziandolo a modo loro, ma intendendolo benissimo. Così ogni famiglia di esseri animati, ogni senso, ogni stadio di esperienza e di scienza legge il libro della natura secondo un sistema fonetico tutto suo, senza possibilità di scambiarlo coi suoni nativi; ma questa situazione, benchè in un senso sia senza speranza, non è insoddisfacente dal punto di vista pratico, ed è *innocently humorous*. Appunto perchè le immagini date nel senso sono così originali e fantastiche, l' intelletto può allargare la conoscenza, correggendo, combinando e scontando *(discounting)* tali apparenze. « Questo mondo di libera espressione, questo complesso di sensazioni, passioni, idee, che perpetuamente si accende e si spegne nella luce della coscienza, è ciò che si chiama il regno dello spirito »[2].

Di qui l'autore trae una prima e importante conseguenza: che « la fantasia poetica, creatrice, originale non è una forma secondaria di sensibilità, ma la sua prima e unica forma... L'arte bella è così più antica del lavoro servile »[3]. Valga questo accenno per confermare quel che testè dicevamo: che dalla dottrina del Santayana si può ricavare una estetica ben diversa da quella ch'egli stesso ha esplicitamente formulata. Più difficile è invece il raccordo tra questa fase fantastica dell'attività dello spirito e la successiva fase logica e raziocinativa.

---

[1] *Scepticism*, p. 86.
[2] *The realm of essence*, p. x.
[3] *Ibid.*, p. x.

In fondo, una discriminazione netta tra le due fasi è impossibile, date le premesse: tutto quello ch'egli può fare è distinguere delle espressioni più libere ed altre meno libere, « private » quelle, « pubbliche » o « legali » queste. Vi sono p. es. varie rappresentazioni della luna: quella dell'uomo comune, del poeta, dell'astronomo. In ultima istanza, si equivalgono tutte, perchè sono tutte egualmente intuizioni di essenze, termini del discorso umano, inesistenti in sè. I termini dell'astronomia sono essenze non meno umane e visionarie di quelle della mitologia; ma esse sono il frutto di un'attenzione messa più a foco, più castigata e più prolungata: in altre parole, esse si tengono più strette alla fede animale e più libere dagli elementi pittorici e fantastici. Nel mito, invece, l'intuizione vaga senza controllo; piuttosto che lasciarsi guidare da uno studio sempre nuovo dell'oggetto posto dalla fede animale e incontrato nell'azione, essa corre ai commenti marginali, alle associazioni soggettive e rettoriche[1]. Lo spazio, la materia, la gravitazione, il tempo e le leggi del moto concepiti dagli astronomi sono soltanto essenze o meri simboli ad uso della fede animale. La scienza in ogni momento può rivedere e correggere questi simboli, e il nucleo di verità in tale lavoro sta nella proporzione in cui vien tolto il vestimento sensibile e vengono poste in evidenza le relazioni strutturali tra gli eventi. La conoscenza è perciò una fede: è credenza in un mondo di eventi, e particolarmente in quelle parti di esso che sono più vicine all'io e lo tentano o lo minacciano. Questa credenza è innata agli animali e comunque precede ogni uso deliberato delle intuizioni come segni o

[1] *Scepticism*, p. 177.

descrizioni di essa. La verità di tali presunzioni o concezioni non implica adeguatezza nè identità tra l'essenza dell' intuizione e la costituzione dell'oggetto. Il discorso è un linguaggio, non uno specchio. E la verità che il discorso può conseguire è verità nei suoi propri termini: è appropriata descrizione, non incorporazione o riproduzione dell'oggetto nella mente [1].

La verità assoluta non può invece essere scoperta, appunto perchè non è una prospettiva. Le prospettive sono essenziali all'apprensione animale: un osservatore, ch' è parte egli stesso del mondo che osserva, deve avere una particolare stazione in esso. La verità assoluta ha la sua propria realtà intangibile, che rifugge dall'esser conosciuta. La funzione della mente è piuttosto di accrescere la ricchezza dell'universo nella dimensione spirituale, aggiungendo apparenza alla sostanza, passione alla necessità e creando tutte quelle private prospettive e quelle emozioni di meraviglia, di curiosità, di avventura, che l'onniscienza escluderebbe [2].

Questa veduta oggi è molto familiare tra gli scienziati inglesi e generalmente tra i fautori della teoria della relatività. Essa in fondo consiste nel separare una natura in sè, che ha un suo proprio comportamento autonomo, da un sistema di strutture nella mente che obbedisce alle leggi proprie del pensiero. È una specie di dualismo cartesiano, con la differenza che l'estensione, la quale per Cartesio appartiene alle cose in sè, diviene (non senza reminiscenze di Kant) la trama stessa del lavoro mentale. Ma, separato dalle cose, e senza un Dio che faccia da mediatore e da interprete, il pensiero vaga come in

[1] *Scepticism*, p. 179. [2] *The realm*, p. XIII.

un limbo popolato di ombre, ma incalzato dalla nostalgia della terra lontana, eppur sempre presente coi suoi continui richiami. Si ha un bel fissare i limiti dell' inconoscibile: in realtà, senza il suo concorso, cioè senza che qualche lembo di esso si sveli, le strutture non si convalidano. Se anche la mente non è che una nuova dimensione del mondo naturale, bisogna che in qualche modo essa si saldi alle precedenti. Questo senso di continuità, che smentisce almeno in parte le premesse dualistiche, è chiaramente espresso dal brano seguente del Santayana. « La natura, egli dice, non è un' immagine visuale ipostatizzata: essa ha incorporato, da tempo indefinito, tutte le essenze che ha incorporato, senza chiedere il nostro permesso e senza preventivamente conformarsi (come i filosofi sembra che si aspettino) all'economia e alla logica dei nostri pensieri. Pure, questi nostri pensieri e immagini, con la loro economia, non sono irrilevanti alla natura, una volta che essa li produce in dati punti del suo processo; la nostra immaginazione e la nostra logica sono la sua immaginazione e la sua logica, con cui almeno essa trova possibile possedere e celebrare sè stessa spiritualmente. Esse sono perciò abbastanza vere, e una differente logica o una differente immaginazione non sarebbero probabilmente più vere... Con la nascita dello spirito la natura si è resa complicata ed eteroclita, come la vita animale più tardi con l'origine del linguaggio; ma lo spirito non può contenere alcuna porzione, e tanto meno la totalità, del flusso naturale che lo genera »[1].

Ma, una volta posto che il pensiero è in rapporto di continuità con la natura, anzi è, in un certo senso,

---

[1] *The realm*, p. 136.

l'auto-espressione della natura, non si spiega, nella dottrina del Santayana, perchè a una natura concepita dinamicamente, come un perenne flusso eracliteo, debba corrispondere un pensiero platonizzante, che si compendia esclusivamente nell' intuizione di essenze fisse ed immutevoli. Una rappresentazione p. es. kantiana del pensiero, come una sintesi progressiva, sempre in via di compiersi e mai compiuta, sembrerebbe più adeguata al corso delle cose. Ma qui il Santayana è stato dominato dai suoi gusti platonici, comuni, del resto, anche a molti cultori odierni di scienze naturali. E, d'altra parte, la logica stessa della distinzione da lui stabilita tra un mondo di esistenze e di sostanze, e un mondo di meri enti e di essenze, doveva inevitabilmente condurlo tra le idee del platonismo e tra le difficoltà ad esse inerenti. Il suo libro *The realm of essence* vorrebbe dare una sistemazione speculativa di tutto il *cósmos noetós*, ma s' incontra negli stessi ostacoli che già a Platone impedirono il compimento di questa impresa. Tra le idee non vi può essere nesso intrinseco quando esse non scaturiscono da un'attività mentale. Tutto quello ch'egli sa dirne ci era già noto dalla tradizione platonica. E cioè, che il principio dell'essenza è l' identità; che l'essere di ciascuna essenza è interamente esaurito dalla sua definizione; che l'essenza è immutevole più di qualunque evento o cosa dell'esperienza; che il divenire e il durare son privilegi dell'esistenza, mentre le essenze possono essere scambiate ma non possono cambiare; che l'esistenza è localizzata, mentre l'essenza è fuori di ogni localizzazione; e così via[1]. Manca però — ed è segno d' inferiorità rispetto al platonismo — ogni comple-

---

[1] *The realm*, p. 18 sgg.

mento teistico della dottrina delle idee; e queste rassomigliano a spiriti vaganti fuori dell'Ade, reclamanti la non concessa sepoltura.

In verità, la filosofia del Santayana, come la sirena della leggenda, *desinit in piscem*. Piena di vivacità e di colore finchè si muove, anche con intenti polemici, tra le cose e le realtà che pretende interdire al pensiero, s'inaridisce e s'annulla quando prende sul serio l'interdetto e si chiude nel vagheggiato regno, che le appariva attraente, quando l'intravvedeva da lontano, in un contrasto di ombre e di luci. Non vuol forse dir questo che il contrasto è più essenziale e intrinseco al pensiero che non la sospirata quiete? e che la quiete stessa del puro mondo delle essenze non è che una mobile prospettiva presa dal contrastato mondo del divenire? Buon per l'autore, come già per Platone, ch'egli s'indugi, anche con scopo polemico, nella zona dei contrasti: qualcosa di quella vita egli la porta con sè nel suo limbo. Altri contemplatori di essenze — lo Husserl, ad esempio, per parlar dei contemporanei — avendo voluto essere più solleciti a chiudersi nel loro rifugio, hanno assai più presto annaspato nel vuoto dei meri concetti.

V

John Dewey.

John Dewey[1] è conosciuto in Italia specialmente come pedagogista. La sua dottrina dell'educazione ha impresso un orientamento nuovo alle scuole americane, e, mediatamente, opera anche tra noi, per

---

[1] Una bibliografia completa degli scritti del Dewey è quella di Milton Halsey Thomas *and* Herbert Wallace Schneider, *A bibliography of John Dewey*, New York, Columbia University Press, 1929. Un'ottima scelta di brani, sistematicamente raggruppati, è data dal volume: *The philosophy of John Dewey* selected and edited by J. Ratner, New York, Holt, 1928. Le opere più significative del Dewey sono: *Phychology*, New York, 1887 (1891[3]); *Outlines of a critical theory of ethics*, N. Y., 1891; *Studies in logical theory*, Chicago, 1903; *How we think*, Boston, 1910; *Democracy and education*, N. Y., 1916; *Essays in experimental logic*, Chicago, 1916; *Reconstruction in philosophy*, N. Y., 1920; *Human nature and conduct*, N. Y., 1922; *Experience and nature*, Chicago, 1925; *Characters and events (Popular essays in social and political philosophy)*, N. Y., 1929, 2 voll.; *The quest for certainty*, N. Y., 1929; *Construction and criticism (The first Davies Memorial Lectures)*, Columbia University Press, 1930. Si vedano anche gli articoli che il D. ha pubblicato in *The Journal of Philosophy*, edito dallo Schneider. Per la letteratura intorno al Dewey, si consulti il vol. cit. di Milton Halsey Thomas ed Herbert Wallace Schneider. Una traduzione italiana del libro *Reconstruction in philosophy* è stata da me pubblicata presso l'editore Laterza, col titolo: *Ricostruzione filosofica*. V. anche: *The philosophy of J. D.*, 1939 (esposta da vari autori, in *The library of living philosophers* dello Schlipp).

merito del Lombardo Radice, che ha saputo cogliere alcune affinità profonde che, malgrado la diversità delle insegne speculative, esistono tra essa e la pedagogia idealistica, ed ha potuto così innestare molte vedute originali del Dewey nella propria dottrina pedagogica.

Ma il Dewey ha elaborato anche una filosofia, nel senso più ampio e complesso che si suol dare a questa parola, di cui la citata pedagogia non è che un prolungamento e un complemento, e che merita di esser conosciuta come una delle espressioni più spontanee ed originali del pensiero contemporaneo. Una delle prime prove di queste sue qualità ci è indirettamente offerta dalla difficoltà stessa che s' incontra nel catalogarla tra le scuole e gl' indirizzi che la tradizione ci ha reso familiari. Essa ha qualche affinità col prammatismo, in quanto rifugge dagli schemi intellettualistici del pensiero classico e considera l'attività stessa della mente come un valore strumentale; donde il nome di « strumentalismo » con cui suol essere designata. Ma, in contrasto con la grettezza filistea del prammatismo, che degrada l'attività del pensiero al livello di un'utilità meramente economica, essa ne rivendica il carattere e il significato ideale. Dire che il pensiero sia uno strumento non significa, per il Dewey, che esso escluda ogni ricerca imparziale e disinteressata; allo stesso modo che — com'egli dice — attribuire a una locomotiva un carattere strumentale non significa deprezzare il valore di un'accurata ed elaborata costruzione di essa. Ma c' è di più una netta differenza tra la strumentalità fisica e quella intellettuale; la prima è più limitata e circoscritta nel suo uso, la seconda, appunto perchè è una strumentalità altamente generalizzata, è più flessibile nell'adattamento a un uso

imprevisto [1]. Queste parole del Dewey ci ricordano la definizione che il Montaigne dava del pensiero come un *outil à tout usage*, e ci spiegano che egli possa dare al suo prammatismo o strumentalismo una qualifica idealistica. Del resto, le espressioni « prammatismo », « idealismo », nel loro raccostamento statico non valgono a darci una rappresentazione adeguata della sua dottrina: come ha già notato un critico americano, la via giusta per apprezzare la filosofia del Dewey è quella di considerare non i punti di partenza e di arrivo, ma il movimento dagli uni agli altri. Nelle sue ricerche egli di solito esordisce col più crudo empirismo e con un ostentato disprezzo pei dommi della filosofia intellettualistica tradizionale, che può urtare una mente filosoficamente educata; ma, dotato com'egli è del senso della complessità crescente della vita spirituale, non si appaga delle semplificazioni superficiali da cui muove, ma scava in profondità e si ritrova così alle stesse fonti a cui hanno attinto i maestri della speculazione idealistica di tutti i tempi. Insomma, l'idealismo non è per lui un risultato, ma una linea di movimento, di cui va acquistando sempre più piena coscienza [2].

Il Dewey muove dal sentimento vivace dell'antitesi tra l'intuizione antica della vita e la moderna. Pei Greci l'immobilità e l'immutevolezza erano i caratteri essenziali del vero essere; il mutamento apparteneva a una sfera inferiore dell'apparenza spuria e ingannatrice. In questa visione si rifletteva uno statico ordine sociale, avente al suo vertice, almeno come ideale aspirazione, una vita puramente

---

[1] DEWEY, *Reconstruction in philosophy* (10ª ristampa), 1929, pp. 148-149.

[2] V. l'art. di W. E. HOCKING, *Action and certainty*, in *Journal of philosophy* del 24 aprile 1930, pp. 225, 238.

contemplativa, non turbata dall'affaccendamento tumultuoso delle forme di vita più basse, alle prese col mobile divenire. Oggi la disposizione morale di fronte al mutamento è profondamente modificata. « Questo perde il suo *pathos*, cessa di esser guardato con malinconia come una caduta dalla grazia, come fautore di decadenza e di perdizione. Esso viene a significare nuove possibilità e nuovi fini da raggiungere: diviene profetico di un futuro migliore »[1]. Quindi, anche la concezione contemplativa del sapere, che presupponeva un oggetto stabile e immutevole, perde ogni valore. Oggi, l'ultima cosa a cui pensa un uomo di scienza è il contemplare. Egli non aspetta passivamente una rivelazione, ma comincia col *fare* qualche cosa, col portar qualche reagente sulla materia da studiare, per veder come si comporta. Egli non può certo mutare le stelle, ma può almeno, con lenti e con prismi, mutare la loro luce non appena tocca la terra; può apprestar trappole per scoprire mutamenti che in ogni altro caso sfuggirebbero[2]. Alla passività della contemplazione subentra così l'esperimento attivo, che rompe la stabilità apparente delle cose ed apre la via al mutamento. Per questa via si scoprono le proprietà delle cose, che restano invece occulte a una contemplazione vagante alla superficie di esse. E la « realtà » cessa di essere qualcosa di bell'e fatto e di definitivo; essa diviene ciò che va accettato come il materiale del mutamento. A loro volta, anche l' « ideale » e il « razionale » cessano di far parte di un mondo separato, incapace di essere usato per far leva nella trasformazione del mondo empirico; ma rappresentano delle possibilità intelligentemente intravviste in

---

[1] *Reconstruction*, p. 116. [2] Ibid., pp. 112-13.

seno alle cose dell'esperienza, di cui ci si può servire per migliorarle [1].

Di questa visione moderna della realtà le scienze della natura sono, per il Dewey, l'espressione più genuina. La filosofia, invece, che per molti riguardi ha assecondato e promosso l'emancipazione dello spirito moderno dai legami di un'irrigidita tradizione, per altri riguardi li ha confermati e ribaditi, col fatto stesso che ha mutuato dai Greci molti dei suoi problemi e dei suoi ideali. Ancora per essa vige l'identificazione della realtà con ciò ch'è stabile, regolare, finito; mentre l'esperienza, nelle sue forme non sofisticate, ci attesta una differente realtà e ci avvia verso una differente concezione delle cose. In effetti, noi viviamo in un mondo che è un miscuglio di sufficienza, compiutezza, ordine e ricorrenza, che rendono possibili la previsione e il controllo, e di singolarità, ambiguità, incertezze, insomma di processi che si avviano verso conseguenze ancora indeterminate. Questi due aspetti son mescolati insieme non meccanicamente, ma vitalmente, come il grano e la zizzania della parabola: noi possiamo riconoscerli separatamente, ma non dividerli. Irrigidirli in due mondi distinti, come, nella scia della tradizione, sèguita ancora a far la filosofia, significa perdere il senso della loro antitesi e del loro intreccio [2]. Bisogna che essa invece si ponga al loro centro o alla loro confluenza; che cioè essa si liberi del tutto dalle forme del pensiero classico ed operi lo stesso mutamento che già le scienze della natura hanno attuato. Non si tratta però — è bene avvertirlo — di appropriarsi, secondo i dettami del positivismo, dei risul-

[1] *Reconstruction*, p. 122.
[2] *Experience and nature*, p. 47.

tati scientifici, per sottoporli a una manipolazione di secondo grado; ma di dare un riconoscimento alla funzione attiva del pensiero in un mondo a cui il mutamento è connaturato. La trasformazione che il Dewey vagheggia ha un significato metodologico e insieme metafisico: la scienza non è tanto un modello da imitare, quanto un segno e un documento di un mutato atteggiamento spirituale verso il mondo, da cui bisogna trarre tutte le implicite conseguenze, speculative ed etiche.

Molte vane quistioni filosofiche sorgono dall'assunzione di una mente che sta a sè, da una parte, e un estraneo e stabile oggetto dall'altro, che dev'esser visto e osservato. Si chiede allora come mai una mente e un mondo, un soggetto e un oggetto, così separati e indipendenti, possano venire in tale relazione tra loro, che una vera conoscenza sia resa possibile. Se il conoscere fosse abitualmente concepito come attivo ed operativo, secondo l'analogia dell'esperimento guidato da ipotesi o dell' invenzione guidata dall' idea di qualche possibilità, non è troppo dire — osserva il Dewey — che il primo effetto sarebbe di emancipare la filosofia da tutti i *puzzles* epistemologici che or l' ingombrano[1]. E per cominciare: il fatto della relatività delle sensazioni suscita difficoltà gravi solo se si attribuisce alle sensazioni il valore teoretico di riproduzioni soggettive di una realtà oggettiva preesistente. Bisogna invece considerarle come di natura emotiva e pratica piuttosto che cognitiva e intellettuale. Esse sono urti, che segnalano un mutamento, dovuto all' interruzione di un assetto anteriore. « Per es., una persona che prende note con una matita non avverte la pressione della

[1] *Reconstruction*, p. 123.

matita sulla carta o sulla mano, finchè essa scorre liberamente. L'attività sensoriale incita in modo automatico e inconscio la risposta motrice. V' è una preformata connessione fisiologica, acquistata con l'abitudine, ma che in ultima istanza si riferisce a una connessione originaria nel sistema nervoso. Se la punta della matita si rompe e l'abitudine dello scrivere non opera speditamente, allora c' è un urto cosciente: la sensazione che qualcosa non va. Questo mutamento emotivo opera come uno stimolo per un mutamento richiesto nell'operazione. Si guarda la matita e la si tempera o se ne prende un'altra. La sensazione opera come un *pivot of readjusting behaviour*. Essa segna una rottura nella *routine* precedente dello scrivere e l' inizio di un nuovo modo di azione. Le sensazioni sono relative nel senso che segnano transizioni nei modi del comportamento da un abito a un altro. Il razionalista ha ragione pertanto di negare che le sensazioni come tali siano veri elementi di conoscenza. Ma le ragioni che egli dà in favore di questa conclusione e le conseguenze che ne trae sono erronee. Le sensazioni non sono parti di alcuna conoscenza, buona o cattiva, superiore o inferiore, imperfetta o completa. Esse sono piuttosto provocazioni, incitamenti, sfide, a una ricerca che termina in una conoscenza. Come interruzioni, esse sollevano le domande: cosa significa questo urto? che accade? qual' è la mia relazione col turbato ambiente? che bisogna fare? »[1]. Se tale è la loro natura, il loro preteso atomismo scompare totalmente, e si rende superflua l'esigenza di una facoltà sintetica, di una ragione super-empirica per connetterle. La filosofia non si trova più di fronte al problema

---

[1] *Reconstruction*, pp. 89-90.

insolubile di cercare una via per mezzo della quale dei grani separati di sabbia possano esser saldati in una forte e coerente roccia. Scompare ogni necessità del macchinario kantiano di concetti *a priori* per sintetizzare una pretesa materia amorfa dell'esperienza. La vera materia consiste in processi di adattamento reciproco tra azioni, abiti, funzioni attive, connessioni tra fare e subire: coordinazioni sensorio-motrici. Questa organizzazione intrinseca alla vita rende superflua una sintesi al di sopra della natura e dell'esperienza [1].

Pure, se un pensiero non è necessario per coordinare il materiale sensibile, è necessario per rispondere alle domande poste dalle sensazioni. Non ritornano così, per altra via e con forma diversa, le categorie e la sintesi kantiane? Questo ritorno si effettua, nella concezione del Dewey, quasi a insaputa del suo autore: egli parla di metodi mentali, di analisi, di generalizzazioni, ecc. senza chiedersi se queste articolazioni del pensiero non abbiano per caso bisogno di una spiegazione a priori. Egli si serve dei suoi « strumenti » intellettuali senza indagare fino in fondo come mai essi son posti in grado di funzionare. Le sue prevenzioni contro il kantismo sono particolarmente suggerite da un' istintiva ripugnanza per l' interpretazione fichtiana di Kant: cioè per l' idea di un *Ego* troppo sufficiente a sè stesso, che con una specie di magìa crea il mondo. Tale non è per lui la funzione del pensiero, bensì quella di ricreare il mondo, trasformandolo in uno strumento e un possesso dell' intelligenza. Il pensiero prende inizio da specifici conflitti in seno all'esperienza, che cagionano perplessità e turbamenti. « Gli uomini, per

[1] *Reconstruction*, pp. 90-91.

norma, non pensano, se non quando hanno perturbazioni da sedare, difficoltà da superare. Una vita di riposo, di successo senza sforzo, sarebbe una vita senza pensiero. Gli uomini non tendono a pensare quando la loro azione è dettata dall'autorità. I soldati hanno difficoltà e restrizioni a iosa, ma, in quanto soldati, non hanno fama di essere pensatori. Il pensiero è approntato per essi dall'alto. Dovunque regna un'autorità esterna, il pensiero è sospetto e nocivo »[1].

Il pensiero nondimeno non è la sola via in cui può esser cercata una soluzione personale d'una difficoltà. Sogni, fantasticherie, idealizzazioni emotive, sono anch'essi vie di scampo dalla perplessità e dal contrasto. Ciò che contraddistingue il pensiero è il modo di affrontare i fatti: osservazione, analisi, generalizzazione, inferenza, sono le principali articolazioni del lavoro mentale. Niente ha fatto più danno all'opera del pensiero dell'abitudine di considerare l'osservazione come qualcosa che è fuori e prima del pensiero e il pensiero come qualcosa che può andare avanti senza includere l'osservazione di nuovi fatti. Il pensiero, che è inteso come metodo di una ricostruzione dell'esperienza, tratta l'osservazione come un passo necessario nella definizione del problema, che consiste nel localizzare il perturbamento o la difficoltà, e nell' intravvedere, se pure in modo vago, il significato di essi. L'osservazione è diagnosi, e la diagnosi implica sempre un interesse in anticipazione e preparazione. Risulta di qui che la formazione delle idee e dei concetti è già in embrione in questo primo stadio: le idee infatti, quando non sono mere fantasie tramate dalla memoria come un rifugio

---

[1] *Reconstruction*, p. 138.

sentimentale, sono appunto anticipazioni di qualcosa da venire, ipotesi da accettare come punti di orientamento di un lavoro. Intendere questo fatto, soggiunge il Dewey, significa bandire ogni rigido dogma dal mondo, e riconoscere che le concezioni, le teorie, i sistemi sono sempre aperti allo sviluppo, mediante l'uso. Essi sono, come s'è detto, strumenti, il cui valore sta nella loro capacità di lavoro. « *Knowing is not self-enclosed and final, but instrumental to reconstruction of situation* »[1].

Questo carattere strumentale è osservabile anche negli stadi più alti del lavoro del pensiero, cioè nei processi di astrazione e di generalizzazione. Ogni concreta esperienza è unica nella sua totalità e non è ripetibile. Ora, mediante l'astrazione, un certo elemento di essa è prescelto per il sussidio che offre nell'afferrare qualche altra cosa ancora. Preso per sè, è un frammento mutilo, un povero sostituto della totalità vivente da cui è estratto. Ma, considerato funzionalmente, e non in modo statico e strutturale, esso rappresenta la sola via in cui un'esperienza può essere resa valida per un'altra. L'astrazione è liberazione dai limiti dell'esperienza singola. Più essa è teoretica e astratta, cioè più si allontana dal particolare sperimentato, e più si fa adatta all' infinita varietà delle cose che possono presentarsi. Le antiche matematiche e l'antica fisica erano molto più vicine all'esperienza concreta e corpulenta che non quelle moderne. E, appunto perciò, erano più incapaci di applicazioni estensive, in forme inaspettate.

Astrazione e generalizzazione sono connesse. Esse sono, rispettivamente, l'aspetto negativo e positivo della stessa funzione. L'astrazione libera un fattore

---

[1] *Reconstruction*, p. 145.

in modo che possa essere usato; la generalizzazione rappresenta l'uso. Essa trasferisce, estende, applica un risultato d'una precedente esperienza, per ricevere e interpretare un'esperienza nuova. I processi deduttivi, a loro volta, definiscono, delimitano, purificano e pongono in ordine le idee mediante le quali è condotta questa operazione potenziatrice e direttiva, ma non possono da soli, per quanto perfetti, garentirne l'esito [1]. Questo può essere assicurato soltanto da una conferma sperimentale delle ipotesi elaborate dal pensiero; in modo che tutto il lavoro mentale si svolge in un circolo, il quale movendo dai fatti ritorna ad essi, arricchendoli di un significato che originariamente non avevano. Nella fase iniziale, essi erano materia bruta; nella fase finale sono elementi significativi di una ricostruzione intelligente, appartengono a un livello più alto dell'esistenza.

Di qui, un nuovo concetto attivo e dinamico della verità. Se le idee, le teorie, i sistemi, sono strumenti di una riorganizzazione intelligente di una situazione data, allora la prova della loro validità sta nell'effettivo compimento di questo lavoro. Se essi ottengono successo nella loro funzione, sono attendibili, sani, validi, veri. Altrimenti, falsi. La conferma, la corroborazione, la verificazione stanno nelle opere, nelle conseguenze. « *Handsome is that handsome does.* » « *By their fruits shall we know them.* » Ciò che ci guida veramente è vero. L'avverbio « veramente » è più fondamentale, tanto dell'aggettivo « vero », quanto del nome « verità ». Un avverbio esprime una via, un modo di azione. Ora un' idea è appunto un disegno o un piano per agire in una certa via, per

[1] *Reconstruction*, pp. 150-151.

chiarire una data situazione. Nelle materie fisiche gli uomini si sono a poco a poco abituati a identificare la verità col verificato. Ma essi ancora esitano a riconoscere ciò che da questa identificazione procede e a derivarne una nuova definizione della verità. Generalizzare questo riconoscimento, significa imporre all'uomo la responsabilità di abbandonare gl'irrigiditi dogmi, così nella logica, come nella politica e nella morale, e di assoggettare alla prova delle conseguenze i suoi più cari pregiudizi [1].

Questa, nelle sue linee sommarie, è la dottrina della conoscenza del Dewey. Si tratta ora di vedere in che modo essa stessa soddisfi al proposto criterio di validità. Una dottrina della conoscenza ha sempre le sue radici in una metafisica implicita o esplicita. E, nel caso nostro, se il conoscere ha il valore di una ricostruzione intenzionale della realtà, se i concetti sono ipotesi soggette a convalida sperimentale, c'è luogo a chiedersi se il comportamento delle cose, nella loro struttura oggettiva, giustifica tali vedute. La risposta a questo quesito è contenuta nell'opera *Experience and nature*, che è la più decisamente orientata verso la metafisica. Il Dewey nega che esista una rigida separazione tra la mente, come centro d'interessi conoscitivi e sperimentali e la natura come oggetto conosciuto e sperimentato. Per lui, i due termini della tradizionale antitesi sono sulla stessa linea di sviluppo: il conoscere sperimentale appartiene all'ordine della realtà naturale, ed è lo stadio più alto, in cui alcuni genuini tratti della natura vengono a manifesta realizzazione; e, d'altra parte, la natura stessa, nei suoi stadi pre-conoscitivi, non ha una struttura materiale estranea alla

[1] *Reconstruction*, pp. 156-159.

mente, ma esige la mente e perciò ha un'affinità profonda con essa [1]. Natura e conoscenza (o esperienza) sono momenti di un' identica storia. Le cose empiriche immediate, nel loro significato presentativo e non ancora rappresentativo, sono punti terminali di storie naturali. La conoscenza scientifica, a sua volta, non eleva un altro regno rivale di esistenza antitetica, ma rivela l' interna struttura, l'ordine e il senso da cui dipende il presentarsi degli eventi immediati. Essa insomma trasforma gli eventi in oggetti, dove gli oggetti sono gli stessi eventi forniti di un significato [2]. E il significato non è qualcosa di soggettivo, che noi aggiungiamo a una realtà estranea e impassibile, ma è parte oggettiva e integrante della stessa realtà, che per mezzo della conoscenza si scopre. A volte, la « scoperta » è considerata come una prova che l'oggetto della conoscenza sia già lì, bell'e pronto. Ora, che vi sia un'esistenza antecedente alla ricerca e alla scoperta, non si può negare; ma si nega che, come tale, cioè indipendentemente dalla conclusione dell'evento storico della ricerca nella sua connessione con altre storie, essa sia già l'oggetto della conoscenza. Si dice che i norvegesi abbiano scoperto l'America. Ma in che senso? Essi approdarono alle sue coste dopo un viaggio burrascoso: vi fu scoperta nel senso che fu toccata una terra non ancora toccata da Europei. Ma, finchè il nuovo oggetto veduto e trovato non fu usato per modificare antiche credenze, per mutare il senso della vecchia carta del mondo, non vi fu scoperta in un significato intellettuale pieno e concreto. La scoperta dell'America implicava l' inser-

---

[1] *Experience and nature*, p. 24.

[2] *Objects are events with meanings: Exper. and nat.*, p. 318.

zione di una terra appena toccata nella carta del globo; ed anzi, questa inserzione non era meramente additiva, ma trasformatrice di un quadro precedente del mondo [1].

In che differisce questa concezione dall' idealismo, almeno com' è comunemente inteso? In ciò, che l' idealismo, seguendo la tradizione classica che identifica l'oggetto della conoscenza con la realtà, la verità con l'essere, è costretto a prendere l'opera del pensiero assolutamente e tutta in una volta, invece che relativamente e per gradi. In altri termini, esso prende la ricostruzione mentale per una costruzione originaria. Accettando la premessa dell'equivalenza della realtà col conseguito oggetto della conoscenza, l' idealismo non ha modo di notare che il pensiero è intermediario tra alcuni dati empirici ed altri di ordine più alto, tra eventi ed oggetti. Di qui, un compito di trasformazione è stato convertito in un atto miracoloso di creazione. Una conversione di oggetti immediatamente attuali in oggetti « migliori », più sicuri e significanti, è stata considerata come un passaggio dall'apparente e fenomenico al veramente reale. In breve, l' idealismo è colpevole di aver trascurato che pensiero e conoscenza sono storie [2], che l' intelligenza non è qualcosa di posseduto una volta per tutte, ma in costante processo di formazione ed esige costante svegliatezza nell'osservare e nell' inferire, mente aperta per imparare e coraggio nel riadattare.

Idealistica è tuttavia la concezione del Dewey, se non nel senso da lui criticato, che è quello dell' idealismo post-kantiano, certo in un senso più

---

[1] *Experience and nature*, p. 156.
[2] *Experience and nature* p. 158; *Reconstruction*, p. 96.

largo, in quanto fa del pensiero e della scienza « la direzione intenzionale degli eventi della natura verso significati capaci di possesso e godimento spirituale... Questa direzione è essa stessa un evento naturale, in cui la natura, altrimenti parziale e incompleta, ritorna pienamente a sè stessa; cosicchè gli oggetti dell'esperienza conscia, quando sono riflessivamente scelti, formano il fine della natura »[1].

La distinzione tra fisico, psico-fisico e mentale si risolve pertanto in una distinzione di livelli di crescente complessità ed intimità d'interazione tra eventi naturali. L'idea che la materia, la vita, la mente rappresentino separate specie di « essere » è un errore che proviene da una sostantivazione di funzioni. La fallacia sta nel convertire le conseguenze di un'interazione di eventi in cause dell'interazione stessa[2]. L'errore della scienza greca non è di avere assegnato delle qualità all'esistenza naturale, ma nell'aver male inteso il *locus* della loro efficacia. Essa ha attribuito alle qualità, indipendentemente dall'azione organica, un'efficacia che esse posseggono solo attraverso un mezzo organizzato di vita e di mente. Quando la vita e la mente sono riconosciute come caratteri di un'interazione molto complessa ed estensiva di eventi, è possibile dare uno *status* naturale, esistenziale, alle qualità, senza ricadere nell'errore della scienza greca[3].

In generale, si possono distinguere tre livelli ascendenti di siffatti campi *(fields)* d'interazione. Il primo, che è la scena delle interazioni più ristrette ed esterne, benchè qualitativamente diversificate in sè, è quello fisico. Le sue proprietà distintive son

---

[1] *Experience*, p. 358.
[2] Ibid., p. 261. [3] Ibid., p. 265.

quelle del sistema matematico-meccanico scoperto dalla fisica e che definisce la materia come un carattere generale. Il secondo livello è quello della vita. Malgrado le differenze interne, le azioni vitali hanno caratteri comuni, che si sogliono designare col nome di psico-fisici. Il terzo livello è quello dell'associazione, della partecipazione, della comunicazione. Esso è ancora più diversificato internamente, perchè consta di formazioni individualizzate, ma ha un comune denominatore mentale, dove la mente si definisce come un possesso di «significati»[1]. La realtà, nel suo tutto, è lo stesso processo di crescenza. Fanciullezza ed età adulta sono fasi di una continuità, in cui — appunto perchè si tratta di una storia — ciò che vien dopo non può esistere se il precedente non esiste (materialismo meccanistico in germe) e in cui il seguente fa uso di ciò che il precedente ha accumulato (teologia spiritualistica in germe). La reale esistenza è la storia nella sua interezza. L'operazione di dividerla in due parti, per poi unirle con un legame causale, è arbitraria e gratuita[2].

Conformemente a queste premesse, nel binomio corpo-mente, il corpo designa le operazioni di fattori che sono in continuità col resto della natura, così inanimata come animata; mentre la mente designa caratteri differenziali, indicatori di tratti che emergono quando il corpo è impegnato in una situazione più larga, complessa e interdipendente. Come per parlare bisogna usare suoni e gesti antecedenti al parlare, così, quando gli uomini cominciano a osservare e a pensare, essi debbono usare il sistema

[1] *Experience*, p. 272.
[2] Ibid., p. 275.

nervoso e le altre strutture organiche già esistenti. La mente *(mind)* denota l' intero sistema dei rapporti mentali *(meanings)* come sono incorporati nelle opere della vita organica. La coscienza, in un essere fornito di linguaggio, è percezione di questi rapporti; il suo campo è molto più ristretto di quello della mente [1]. Si potrebbe anzi stabilire l'equazione, che la mente sta agli eventi, come la coscienza sta agli oggetti.

A questa metafisica corrisponde un'etica che attribuisce ai processi attivi della ricerca e della scoperta, nella vita morale, lo stesso posto che occupano nella scienza della natura, e alla ragione il compito di segnare delle direttive, delle linee ideali di movimento all'attività pratica, soggette a loro volta a continue revisioni e a riadattamenti sperimentali. Nessun individuo o gruppo vuol essere giudicato dal conseguimento di un certo risultato, ma dalla direzione in cui si muove. L'uomo cattivo è colui che, non importa quanto sia stato moralmente immeritevole, si avvia a diventar migliore. Tale concezione ci fa severi nel giudicar noi stessi, umani nel giudicar gli altri. Essa esclude quell'arroganza che sempre accompagna il giudizio fondato sul grado di approssimazione a un fine prestabilito. Onestà, temperanza, giustizia, e, similmente, salute, ricchezza, sapere, non sono beni da esser posseduti come se esprimessero fini prefissi da raggiungere. Essi sono direzioni del mutamento nella qualità dell'esperienza. L'unico fine morale è lo stesso sviluppo [2].

Pessimismo ed ottimismo sono due alternative egualmente fallaci. Il pessimismo è una dottrina

---

[1] *Experience*, pp. 285-303.
[2] *Reconstruction*, pp. 176-177.

paralizzante. Nel dichiarare che il mondo è tutto cattivo, esso rende futili tutti gli sforzi per scoprire le cause di specifici mali, e così distrugge alla radice ogni tentativo per rendere il mondo migliore e più felice. D'altra parte, l'ottimismo totale, che è la conseguenza del tentativo di escludere il male dal mondo, è egualmente un incubo. In fondo, l'ottimismo, che giudica il mondo come il migliore dei mondi possibili, può essere considerato come il più cinico dei pessimismi. Se questo mondo è già il migliore, a che vale sforzarsi di migliorarlo? « *Meliorism* » è la convinzione che le condizioni specifiche, che esistono in un momento dato, buone o cattive che siano comparativamente, possono sempre essere migliorate. Esso incoraggia l'intelligenza a studiare i positivi mezzi del bene e gli ostacoli che si oppongono alla loro realizzazione, per rimuovere questi ultimi[1].

Da questo punto di vista vanno giudicate le associazioni e le istituzioni, che riuniscono insieme gli sforzi e le aspirazioni umane. Esse son fatte per l'uomo, più che l'uomo non sia fatto per esse: la loro natura è quella di mezzi e strumenti dell'umano benessere e progresso. Non bisogna però intendere tale strumentalità nel senso angusto, che serva a ottenere qualcosa per gl'individui, nemmeno la felicità. Esse son mezzi per creare gli stessi individui. Solo in un senso fisico e spaziale l'individualità è un dato originario; in un senso morale e sociale, essa è qualcosa da creare. Individualità significa iniziativa, inventività, assunzione di responsabilità nella scelta delle credenze e nella direzione della condotta. E questi non sono doni, ma realizzazioni[2].

---

[1] *Reconstruction*, p. 178. [2] Ibid., p. 194.

Ora, ogni associazione schiavistica deprime, non libera, le forze individuali. Solo nell'organizzarsi con eguali l'uomo diviene un consapevole centro di esperienza. L'organizzazione che la dottrina tradizionale ha generalmente pensato sotto il nome di stato, in quanto è subordinata, diviene statica, rigida, istituzionalizzata, sempre che non sia usata per facilitare e arricchire i contatti degli esseri umani tra loro. Se la filosofia liberale inglese tendeva, fedele allo spirito del suo empirismo atomistico, a fare della libertà e dell'esercizio dei diritti dei fini a sè stessi, il rimedio non è da cercare nel ricorrere a una filosofia che pone obblighi fissi e leggi autoritarie, qual' è quella tedesca [1]. L' idealismo istituzionale — come opportunamente il Dewey chiama la dottrina politica di Hegel — ha idealizzato le istituzioni storiche, col concepirle come incarnazioni di una mente immanente e assoluta. Non si può negare che questa filosofia abbia avuto una potente influenza nello scuotere il pensiero, al principio del XIX secolo, dall' individualismo atomistico in cui era caduto in Francia e in Inghilterra. Essa ha servito anche a rendere lo stato più costruttivamente interessato in materie d' importanza pubblica, e a soddisfare il bisogno di un'educazione nazionalmente organizzata nell' interesse generale e a promuovere lo spirito collettivo di ricerca in tutti i campi. Essa ha fatto, per rendere efficaci le organizzazioni, più di quanto non abbia fatto qualunque altra filosofia; ma non ha provveduto alla possibilità di una libera modificazione sperimentale delle organizzazioni stesse [2]. Inoltre,

---

[1] *Reconstruction*, pp. 207-208.
[2] *The philosophy of J. D.*, p. 392.

pur magnificando l' individualità in astratto, ha inghiottito le individualità concrete. L'organicismo sociale significa che ogni individuo ha un posto e una funzione limitati, che debbono essere integrati dalle funzioni di altri organi. La nozione di organismo è usata quindi per dare una filosofica sanzione alla divisione delle classi: ciò che nelle applicazioni sociali significa esterna imposizione, in luogo di crescita spontanea [1].

A questa dottrina il Dewey oppone una concezione democratica delle associazioni umane. Per lui, una società che provvede a partecipare i propri beni a tutti i suoi membri in termini eguali (almeno come tendenza, se non come risultato) e che assicura un flessibile riadattamento delle sue istituzioni mediante l' interazione di differenti forme di associazioni, è democratica [2]. Naturalmente, la democrazia politica non è che un episodio, e neppure tra i più felici, di un processo di democratizzazione così inteso. Della democrazia si suol dare comunemente la giustificazione che, poichè una società democratica ripudia il principio dell'autorità esterna, essa deve trovare un sostituto nella volontaria disposizione e nel volontario interesse: ciò che può esser creato solo dall'educazione. Ma v' è una spiegazione anche più profonda. L'estensione nello spazio del numero degl' individui che partecipano a un dato interesse, in modo che ciascuno deve riferire la propria azione a quella degli altri e deve aver presente l'azione altrui per dare un punto di riferimento alla propria, equivale alla rottura di quelle barriere di classi, razze, nazionalità, che impediscono agli uomini di

---

[1] *Democracy and education*, p. 70.

[2] Ibid., p. 115.

percepire, e quindi di realizzare, la piena portata spirituale della loro attività [1].

Nell'un senso e nell'altro, l'avvento della democrazia è affidato a una bene intesa e accuratamente promossa educazione. Per educazione il Dewey intende quella ricostruzione e riorganizzazione dell'esperienza, che dà sempre nuovo significato all'esperienza stessa e accresce l'abilità di dirigerne il corso e lo sviluppo. Infanzia, giovinezza, età adulta, stanno tutte sullo stesso livello educativo, nel senso che tutte le età della vita hanno ciascuna il proprio compito ricostruttivo e la propria meta di arricchire lo spirito umano [2]. L'educazione tradizionale si fonda essenzialmente sulla *routine*, sulla iterazione e sull'accumulazione automatica. Ora queste possono, sì, accrescere l'abilità tecnica, ed hanno pertanto un certo valore educativo. Ma esse non conducono a nuove percezioni e connessioni; limitano, piuttosto che ampliare, l'orizzonte mentale. E quando l'ambiente muta e la nostra maniera di agire dovrebbe essere modificata per poter essere tenuta in una equilibrata connessione con le cose, la *routine* si risolve in una passività disastrosa; la vantata abilità in una grande inettitudine. Bisogna pertanto, nell'educazione, dare il primo posto al far da sè, al pensar da sè, alla spontaneità inventiva. Non è irragionevole procurare che l'apprendimento abbia luogo in tali condizioni che, dal punto di vista di chi impara, vi sia genuina scoperta. Se gli scolari più immaturi non fanno scoperte dal punto di vista dei più progrediti, essi ne fanno dal proprio punto di vista, sempre che v'è genuino apprendimento. Nel

---

[1] *Democracy and education*, p. 101.
[2] Ibid., p. 89; *The philosophy of J. D.*, p. 382.

processo normale dell' imparare anche cose già note ad altri, lo scolaro reagisce in modi inaspettati. V' è qualcosa di fresco, qualcosa che non può essere preveduto anche dal maestro più esperto, nel modo con cui egli affronta il suo tema e nelle vie in cui le cose lo colpiscono. Troppo spesso tutto ciò è spazzato via come irrilevante, e gli scolari sono deliberatamente tenuti a ripetere le materie nell'esatta forma in cui gli anziani le concepiscono. Il risultato è che ciò ch' è istintivamente originale nell' individualità, ciò che distingue un individuo dall'altro, resta inutilizzato e non diretto [1].

In tema d' individualità, è falsa l' idea del Rousseau che il bambino debba esser solo e non impegnato in attività associate, per poter svolgere indisturbato le proprie attitudini personali. Questa idea misura l' individualità secondo i limiti spaziali e ne fa una cosa fisica. Al contrario, molte delle capacità individuali non vengono alla luce se non sotto lo stimolo dell'associazione. Ma, anche senza giungere all'esagerazione del Rousseau, v' è, nell'organizzazione presente delle scuole, una tendenza ad isolarle dalle ordinarie condizioni della vita. Si realizza così il curioso paradosso, che il luogo dove i fanciulli sono mandati per imparare è l'unico luogo del mondo dov' è difficile avere delle esperienze.

La scuola com' è disegnata dal Dewey, e come si viene attuando sotto il suo influsso, vuol essere una comunità in miniatura, una società in embrione, sulla stessa linea di sviluppo della società in grande. Il suo principio informatore è che la coscienza dell' individuo non è qualcosa di meramente privato, un continente

---

[1] *The philosophy of J. D.*, pp. 384-386; *Democracy*, pp. 91, 354.

chiuso, indipendente da ogni altro; ma è qualcosa che viene in continua partecipazione e comunicazione. Questo carattere viene in luce, piuttosto che nella contemplazione teoretica, nell'azione: quando agiscono, gli uomini agiscono in un mondo comune e pubblico. Perciò, nella scuola del Dewey, il fanciullo comincia non con l' imparare qualcosa, ma col *fare* qualcosa. Il primo approccio con qualunque oggetto, nella scuola, dev'essere il meno scolastico ch' è possibile. Si spiega pertanto che il Dewey abbia scarse simpatie per la tecnica Montessori, che si dà troppa cura di ottenere distinzioni intellettuali senza perdita di tempo e senza sforzo, e d' introdurre immediatamente i fanciulli nel mondo dei rapporti intellettuali che gli adulti hanno formulato. Invece, il primo contatto con un materiale nuovo, in qualunque stadio dell'attività umana, deve avere il carattere di un tentativo, di una prova, che dà libero corso anche all'errore. Un individuo deve prima tentare, nel gioco o nel lavoro, di fare qualcosa col suo materiale, attuando i propri impulsi; poi egli stesso verrà notando l' inter-azione della sua energia col materiale impiegato[1]. L'esperienza non è una mera combinazione di mente e natura, soggetto e oggetto, metodo e materiale, ma un'unica, continua interazione di una grande varietà di energie. Non c' è pertanto separazione netta tra maestro e scolaro, tra chi comunica e chi riceve; si tratta di una *shared activity*, che imparando insegna e insegnando impara.

Insieme con questi già accennati, ritroviamo, nel Dewey, molti di quei concetti che son poi divenuti familiari nella pedagogia idealistica italiana. Così l'unità tra gioco e lavoro; così la massima che *results*

---

[1] *Democracy and education*, p. 180.

(external answers or solutions) may be hurried; process may not be forced; così i motivi polemici contro la filosofia meccanistica e contro l'empirismo associazionistico.

« Scuola attiva » è stata designata, nel suo complesso, l'organizzazione scolastica vagheggiata dal Dewey. Attiva, non già nel senso che anteponga la mera prassi all' insegnamento teoretico, ma nel senso che considera qualunque materia d' insegnamento nel suo motivo dinamico generatore, e vuole che le vie dell' imparare siano pel fanciullo quelle stesse che percorre l'umanità nel suo complesso. Così l' insegnamento scientifico non consiste nel travasare idee fatte, ma nel porre lo scolaro in grado di riscoprire da sè passo per passo ciò che il pensiero scientifico ha scoperto: che è condizione di una intrinseca assimilazione. L' insegnamento della geografia si fa non raccogliendo nomi e dati, ma viaggiando, magari sulla carta: si muove dal proprio paese, da interessi locali, e poco per volta si progredisce verso il nuovo, si scoprono paesi e continenti ignoti. Similmente, nello studio della storia il Dewey osserva che ciò che ne uccide la vitalità è la segregazione dai modi e dagl' interessi della vita sociale presente. Il passato, come mero passato, non conta più: lasciate che i morti seppelliscano i loro morti. Il quadro della storia invece si anima se la conoscenza del passato viene considerata come la chiave per intendere il presente. Il vero punto di partenza della storia è sempre una certa situazione presente, coi suoi problemi individualizzati [1].

Come si vede, questi sviluppi metafisici, etici e pedagogici della dottrina del Dewey sorpassano di

[1] *Democracy and education*, pp. 248, 250, 257.

gran lunga le premesse prammatistiche e strumentalistiche iniziali. La stessa esaltazione del metodo delle scienze della natura, come ci è offerta in *Reconstruction,* sembra che debba essere attenuata. Se anche nelle scienze dello spirito, al pari che in quelle naturali, si tratta di sperimentare e di non perder contatto con la realtà effettuale, l'esperimento assume un valore profondamente diverso. Il mondo della natura è un mondo da assoggettare, il mondo dello spirito è un mondo da liberare, e solo mediante un libero sprigionarsi di attività, di forme, di strutture, può realizzare sè stesso. Il Dewey è venuto acquistando una coscienza sempre più chiara di questa esigenza idealistica di liberazione; ma non ha ancora, in conformità di essa, compiuto una revisione delle sue originarie premesse metodologiche.

VI

Idealisti inglesi (Baillie, Collingwood).

Ho citato in un capitolo precedente[1] il Baillie, uno degli epigoni dell'hegelismo, il cui intelletto, turbato dalle visioni della guerra, s'è abbandonato a considerazioni pessimistiche sulle sorti della filosofia. Il caso non è nuovo, anzi, in altri rami dell'attività umana, è stato uno dei più comuni fenomeni del disorientamento spirituale del dopo-guerra. Ma in filosofia, esso presenta questo di particolare, che il pessimismo filosofico è a sua volta una filosofia, e ribadisce la servitù invece di dare la desiderata liberazione.

Ora, è accaduto al Baillie di cambiare un padrone migliore con un altro peggiore. Sconfessando il suo passato hegelismo, egli vorrebbe porsi al di sopra della mischia dei sistemi filosofici, in una posizione che si differenzia dal tradizionale eclettismo in ciò, che non tende a conciliare insieme delle dottrine già date, bensì a riserbarsi un terreno neutro, immune dai contrasti delle scuole, per esplicarvi un pacifico lavoro di dissodamento. L'ultimo suo libro *Studies in human nature* (1921) consta infatti di una

---

[1] V. in questo vol., p. 3.

serie di saggi quasi staccati, concernenti il significato dell'attività mentale per la vita umana, il valore della memoria, il concorso dei fattori emotivi e pratici nella conoscenza, ecc.; che nel loro complesso vorrebbero essere contributi ad una psicologia del lavoro mentale, valida egualmente pei realisti e per gl' idealisti.

Se egli non avesse fatto che condurre a termine una tale intrapresa, noi potremmo risparmiarci di esaminare il suo libro. Invece gli accade che il suo ingegno filosofico reagisca quasi inconsapevolmente contro la superficialità di questo imparziale psicologismo; sì che, di fatti, egli finisce col darci di più e di meglio di quel che s'era proposto. Le parti più vive del suo libro sono appunto quelle in cui nella sua apparente imparzialità si nasconde un costante motivo polemico contro il realismo; ciò che conferisce ad esso una insospettata e inconfessata attualità nell'ambiente filosofico inglese contemporaneo.

Il realismo cerca di convertire i concetti in oggetti; ora, osserva il Baillie, se tali essi fossero realmente, non sarebbero affatto oggettivi, perchè non avrebbero più il carattere di funzionari mentali in riferimento agli oggetti, donde l'oggettività scaturisce [1]. Inoltre il realismo pone sullo stesso piano la mente che conosce e gli oggetti conosciuti (si ricordi il *percipient event* dell'Alexander e del Whitehead). Questa tesi ripugna essa pure a un ingegno filosoficamente educato, come quello del Baillie. Nel conoscere, egli dice, la mente trascende il suo oggetto; essa ha una individualità da conservare, che è più alta, nell'ordine dell'essere, di quella dell'oggetto; la sua relazione conoscitiva con la natura non

[1] BAILLIE, *Studies in human nature*, 1921, p. 26.

è che un gradino per il raggiungimento di un suo più elevato livello di esistenza. Ed è senza senso dire che la mente copia la natura delle cose o riproduce l'ordine del mondo in termini intelligibili. Questa veduta capovolge la realtà della situazione, perchè implica che la mente non porti nulla di nuovo nel mondo; e che questo sia già completo in sè senza la mente, la quale può tutt'al più duplicare a guisa di ombra ciò che sostanzialmente è già dato. Invece la realtà non è conosciuta come completa fino a che la mente non ne raccoglie in sè tutta la sostanza. È impossibile copiare finchè non si conosce l'originale; e ciò significa che la conoscenza dell'originale non può essere essa stessa una copia. È egualmente impossibile copiare finchè l'originale non è tutto presente innanzi a noi; ma se è richiesta la mente per completare la realtà, l'originale non è tutto in essere finchè non c'è la mente, — vale a dire che la così detta copia è essa stessa un fattore costitutivo dell'originale [1].

Il motivo di queste critiche al realismo è evidentemente idealistico; ma invano ci aspetteremmo di vederlo svolto fino in fondo. Sembra che il Baillie dopo aver negato che la mente abbia una funzione di amanuense, voglia attribuirle quella di un disegnatore che tracci, a suo gusto, degli arabeschi. La mente, nel conoscere, non mira a rivelare un mondo oggettivo, ma a realizzare sè stessa nella sua libera individualità; essa opera *for its own sake and for nothing else*. Certo, anche il mondo oggettivo è in qualche modo pervaso da questa attività che gli conferisce un nuovo significato: però siffatto modo d'essere della natura, come sostegno della

[1] Op. cit., pp. 53-58.

vivente individualità, lascia sempre supporre un modo di essere diverso e più primitivo, in cui potrà sempre rifugiarsi il realismo. Quest'ultimo non sarà mai sorpassato, fino a che gli verrà opposto soltanto che « la verità non è la realtà, ma una conscia realizzazione di una individualità totale »[1]. Siamo qui in presenza di una forma di prammatismo idealistico, esposta alla stessa difficoltà del comune prammatismo: come si spiega il realizzarsi della mente nella conoscenza, se la funzione oggettiva della conoscenza stessa viene frustrata?

Si può osservare infine una curiosa analogia tra questa veduta del Baillie e le idee esposte dal filosofo francese Rémacle in una serie di articoli pubblicati tra il 1893 e il 1897 nella *Revue de Métaphysique et de Morale*. Che cosa sono, si chiedeva il Rémacle, la riflessione, la conoscenza, la scienza? Non rappresentazioni di oggetti preventivamente dati, ma creazioni, che non riproducono il reale, ma lo continuano, lo completano e rispondono a bisogni del tutto soggettivi di stabilità e di equilibrio interno[2]. Non so se il Baillie sia consapevole di questa stretta rassomiglianza; poichè nel suo libro gli scritti del Rémacle non sono citati, e non è lecito dubitare della sua probità mentale, è da ritenere che il rapporto sia soltanto fortuito.

Col Baillie una generazione filosofica tramonta; col Collingwood ne sorge una nuova. Il lettore italiano degli scritti di questo giovane filosofo si trova in un ambiente che le opere del Croce gli

---

[1] Op. cit., pp. 58, 66, 75.

[2] V. anche: PARODI, *La philosophie contemporaine en France*, 1920², p. 297.

hanno già reso familiare; pure egli non può non avvertire che l'accento del pensiero e il contenuto stesso delle esperienze spirituali sono nuovi, e irriducibili alle fonti italiane. Il libro finora più importante del Collingwood ha per titolo *Speculum mentis* e per oggetto lo studio dei rapporti dialettici tra le forme dello spirito. Di esso discorse ampiamente il Croce ne *La Critica*[1] e vi osservò « tale copia di pensieri che richiederebbe lungo e particolareggiato esame ». « Può darsi, egli soggiungeva, che io più in là mi risolva a questo esame e torni a discorrere di alcune sue parti » ; intanto si limitava a giudicarne la prima, che tratta dell'estetica, e che in certo modo è la chiave di volta delle rimanenti. Ma prima di accennare alle obiezioni crociane, gioverà indicare i tratti differenziali della costruzione del Collingwood di fronte alle sue fonti italiane. Diversamente dal Croce, egli ritiene che il nesso delle attività spirituali risulti da una dialettica di opposti e non di distinti; su questo punto egli aderisce alla veduta del Gentile, o meglio, rendendo a Cesare quel ch' è di Cesare, dello Hegel; — senza per altro accettare la triade hegeliana — arte, religione, filosofia — che costringe le attività spirituali in un letto di Procuste, annullando alcuni caratteri peculiari e differenziali di esse: p. es. l'autonomia della scienza naturale. E dell'opposizione dialettica il Collingwood ha, come pochi altri, il sentimento profondo, aderente alla ricchezza e varietà delle forme dell'esperienza umana. Leggendo il suo libro, noi non c' imbattiamo mai in quel mero formalismo in cui ha finito con l'adagiarsi quella scuola idealistica italiana che prende nome di idealismo attuale.

---

[1] Vol. XXIII (1925), pp. 55-59.

Per il Collingwood l'ordine irriversibile e progressivo delle attività spirituali consta di cinque momenti: arte, religione, scienza naturale, storia, filosofia; e il loro moto ascensivo è determinato da ciò, che ponendosi ognuna di esse come definizione della verità o dell'assoluto, rivela la propria natura contraddittoria e svolge dal suo seno stesso un'esigenza che solo la forma superiore può adempiere; così, di forma in forma, si ascende fino alla filosofia, che tutte le spiega, le riscatta e le armonizza nell'unità dello spirito. Questa unità non è soltanto un bisogno architettonico della ragione; essa è, più ancora, un'esigenza vitale dello spirito moderno, che, avendo rotto, fin dagli albori del Rinascimento e della Riforma, la compatta unità della coscienza medievale e sparpagliato in un logorante particolarismo le sue numerose attività, sente i danni di questa dispersione e il valore della riconquista di una umanità totale.

La prima e più elementare forma di attività spirituale è l'arte, che il Collingwood considera come « immaginazione » *(imagination)* non già nel senso peggiorativo criticato dal Croce, ma nel senso crociano di « fantasia ». Con questo termine vien designato, essenzialmente, il carattere non assertivo dell'arte, che, come tra breve vedremo, è di grande momento nella crisi della coscienza artistica e nel superamento di essa. In generale la dottrina dell'arte delineata in *Speculum mentis* e poi più largamente svolta in un bel libriccino divulgativo *Outlines of a philosophy of art* è di stretta ispirazione crociana, senz'essere però una parafrasi del pensiero del Croce, contenendo applicazioni originali, le quali rivelano una diretta esperienza artistica. Per non addentrarci troppo nei particolari, sorvoliamo sugli sviluppi dei

temi crociani a noi ben noti della « totalità dell'opera d'arte », della polarizzazione dell'attività estetica nel bello e nel brutto, del carattere monadistico dell'arte, per cui essa è nelle sue manifestazioni essenzialmente discontinua. « Senza dubbio, soggiunge l'A., la storia dell'arte mostra una certa continuità di sviluppo, ma la mostra allo storico, non all'artista » [1].

Però, in contrasto col Croce, il Collingwood afferma l' incapacità dell'arte di sostenersi come un tutto spirituale *self-contained* ed autonomo. Il pensiero, di cui essa è l'espressione più elementare, la rode dall' interno e la spinge a sorpassarsi. Questa crisi è rappresentata dall'antitesi, insita alla coscienza stessa dell'artista, tra l'arte e la critica: « o l'artista è un sognatore incoerente, o è un critico; e se non è l'uno è l'altro. Ma, benchè ogni artista sia un critico, il suo successo nell'arte sta nel dimenticare e negare di essere un critico ». Di qui la natura contradittoria di questi due elementi, che pure sono egualmente necessari, del suo spirito. Inoltre, come Kant ha detto, la bellezza è un fine senza fine; il bello ha l'aria di condurre a compimento un fine, di significare o d' intendere qualche cosa; ma quando si chiede che cosa intenda o significhi, non si può dire che cosa sia. L'arte è *significance without signification*; essa è pregnante di un senso che non può rivelare, ma la cui rivelazione s' impone allo spirito umano, che è, sì, artistico, ma è più che soltanto artistico. « Questo stadio esiste per essere superato. Se noi scopriamo che cosa esso significa, lo stadio estetico è già oltrepassato. L'arte deve morire come la conoscenza cresce. Ma essa perisce come la fenice

---

[1] *Speculum mentis* (1924), pp. 71-72.

che risorge dalle proprie ceneri... Il valore dell'arte come forma di esperienza è l'auto-trascendenza. L'arte non è attaccata e distrutta dalla filosofia come da un esterno nemico; ma si distrugge da sè, per la sua intima contradizione, definendo sè stessa come pura intuizione ed espressione, immaginazione e pensiero, significazione senza significato, concetto intuitivo »[1]. Qui, come si vede, siamo in presenza di temi schiettamente hegeliani; e ci si spiega che il Croce, il quale ha costantemente combattuto l' idea romantica della « morte dell'arte » contesti la validità anche di questa ultima incarnazione di essa. Nella recensione di cui ho testè parlato, il lettore de *La Critica* troverà svolte le principali istanze critiche contro siffatto modo d' intendere il superamento dell'arte.

Dunque, per il Collingwood, l'arte fallisce perchè non afferma (la realtà); la religione invece afferma ciò che immagina. Il punto in cui il fanciullo comincia a chiedere se le storie sono vere, è un punto di già più avanzata evoluzione. Occorre una certa critica; così la religione non può affermare tutte le favole come indiscriminatamente reali, tanto più che esse sono spesso in contrasto l'una con l'altra[2].

Come la religione è il dialettico sviluppo dell'arte, così la santità è lo sviluppo dialettico della bellezza. La religione è arte che afferma il suo oggetto; l'oggetto dell'arte è il bello, perciò il mito è il bello affermato come reale. Quindi il rapimento e l'ammirazione che suscita in noi l'opera d'arte è, nel caso della religione, fusa col convincimento che ci troviamo di fronte a qualcosa che non è la nostra

---

[1] *Speculum mentis* (1924), p. 90.
[2] Ibid., pp. 110-113.

mera immaginazione, ma è infinitamente reale, il fondamento e la fonte del nostro essere. Così la nemica della religione è l' idolatria, la pretesa di adorare un oggetto che, per quanto squisito all'occhio dell'artista, non può reclamare una realtà autonoma [1].

La chiave per la comprensione della religione nella sua intimità è un principio che in essa esiste solo implicitamente e che consiste nella distinzione tra simbolo e significato. Il rituale di una particolare cerimonia e la sua mitologia sono strettamente legati insieme, così che non si può dire se l'uno è causa dell'altra o viceversa. Il fatto è che essi vengono all'esistenza in un sol tempo, atto sacro e storia sacra, e raggiungono la loro forma più alta e ragionevole quando la storia sacra rivela sè stessa come un credo e l'atto sacro come la solenne recitazione di quel credo. Ora questi atti e storie, coi loro sviluppi, formano il corpo della religione; l'anima è invece nel loro significato. Tale distinzione tra corpo e anima è implicita nella religione, ma celata ad essa, e non diventa esplicita che quando passiamo dalla religione alla scienza. Qui il linguaggio si fa trasparente e noi ne cogliamo il senso; mentre nella religione il linguaggio è ancora opaco, fuso col suo significato in una indifferenziata unità. Ma se, in sede puramente religiosa e non ancora scientifica, noi tentiamo di risvegliare l'anima e di liberarla dagl' inceppi del corpo, l'anima stessa nel suo trionfo piomba negli abissi del misticismo: questo è la corona della religiosità, e insieme il suo più mortale nemico; i grandi mistici sono insieme santi ed eresiarchi [2].

---

[1] *Speculum mentis* (1924), p. 120. [2] Ibid., pp. 122-127.

Queste conseguenze scaturiscono dalla peculiarità della distinzione tra simbolo e significato: poichè la distinzione implicitamente c' è, la parola e l'atto religioso son pieni di significato; essi sono sentiti come carichi di tutto il peso di un messaggio inespresso, e questo senso di oppressiva « *meaningfullness* » è la vera fonte della santità e dell'adorazione. Noi non intendiamo nè vediamo la verità, ma solo il simbolo che la porta, e perciò consideriamo quest'ultimo come infinitamente prezioso. È materia di comune osservazione che la religione non spiega mai sè stessa, e che se le si chiede: che cosa significa il simbolo? essa non ci risponde che con un altro simbolo. La religione non può interpretarsi, non perchè non abbia significato, ma perchè, pur avendolo, essa pensa di averlo già espresso. Un aspetto del grande paradosso della religione è il fatto che essa reclama la verità ma rifiuta di discutere *(claims truth but refuses to argue)*: e questa è la fede [1].

L'antitesi, nella religione, tra simbolo e significato, si risolve nella scienza, con la quale la vita del pensiero si libera, non dal linguaggio, ma dalla opacità del linguaggio e ne penetra il senso. Così la scienza cessa dal personificare le astrazioni, ma le presenta così come sono. Nel suo persistente astrattismo, la scienza è l'erede della religiosità: il concetto, come emerge dalla sua crisalide nella vita esplicita, porta con sè i segni del suo carattere originario. La storia della scienza europea comincia con la rottura tra scienza e religione nella mente dell'antica Grecia, e i concetti della scienza greca appaiono come degli dèi spersonalizzati. A somiglianza degli dèi di cui prendono il posto, essi sono

[1] *Speculum mentis* (1924), pp. 127-131.

sospesi al di sopra del mondo sensibile in un cielo proprio. Così il segreto della scienza vien trovato nell'assoluta distinzione tra l'universale e i particolari, tra il mondo del pensiero e il mondo dei sensi[1].

La scienza per eccellenza è apriori o deduttiva ed ha il suo tipo ideale nella matematica, che non ha che fare con lo spazio o il tempo o la quantità — elementi di concreta esperienza — ma è semplicemente una dottrina di ordine. Dalla matematica, al determinismo, al materialismo, è un unico e ininterrotto corso di pensiero scientifico: la matematica significa la falsa trascendenza reciproca dell'uno e dei più; il determinismo la falsa trascendenza della condizione rispetto al condizionato; la materia infine è la sostanzialità o realtà degli oggetti, concepita come trascendente rispetto agli oggetti stessi. « Si è a volte fantasticato — soggiunge il Collingwood, riferendosi ad alcuni indirizzi scientifici contemporanei — che la fisica moderna, con la sua tendenza a risolvere la materia corpulenta *(gross-matter)* in energie, eventi o determinazioni dello spazio-tempo, sia sulla via di oltrepassare il materialismo con la sua stessa dialettica. Non è così. L'essenza del materialismo, la sua asserzione di un sostrato indifferente, identico a sè stesso, al di là della varietà dei fatti empirici, non è mutata se questo sostrato si chiami materia, energia o spazio-tempo. Il materialismo è un fenomeno logico, è l' indifferenza dell'astratto universale ai suoi propri particolari »[2]. Di fatto, la materia, secondo l'antica rappresentazione, era l'esponente di un ancora incompleto materialismo, perchè la sua corpulenza era un residuo di

[1] Op. cit., pp. 159-161.
[2] Ibid., p. 167.

qualità sensibili non ancora espulse dal puro concetto; le vedute più moderne non fanno quindi che raffinare ed epurare il materialismo.

Per questa via, la scienza trionfa, ma la realtà si nullifica in vuote determinazioni spaziali. Ed è il fato della scienza deduttiva, nella formulazione che ha ricevuto dai Greci; se la moderna scienza fisico-matematica vi si sottrae, è perchè essa appartiene ad un più alto stadio (induttivo) di sviluppo scientifico. Gli scienziati, dal Rinascimento in poi, iniziarono una grande battaglia per il riconoscimento dei fatti. Osservazione ed esperimento, essi sostennero, sono le vere fonti della conoscenza scientifica. Essi erano anche matematici; ma la matematica doveva formare solo lo scheletro o il corpo della scienza; la carne e il sangue venivano dall'esperienza. Tuttavia, l'osservazione e l'esperimento non sorpassano la deduzione apriori. L'induzione infatti riposa su di un principio variamente descritto come uniformità della natura, causalità universale, ecc., che, appunto perchè forma il fondamento dell'induzione, non può riposare su di essa. Il principio dell'uniformità è quello che la deduzione assume, cioè l'esistenza del concetto astratto, indifferente alle variazioni e al mutamento. Quindi non si può parlare di priorità dell'induzione o della deduzione: la scienza le assume insieme, senza riuscire a fonderle in una unità. Se le fondesse, allora la scienza come tale perirebbe, perchè induzione e deduzione sparirebbero; il che implicherebbe la negazione di ogni distinzione nel processo dall'universale al particolare e viceversa, e il riconoscimento che universale e particolare non sono separati, ma solo distinti momenti di un tutto indivisibile. Ma la scienza non è che l'affermazione del concetto astratto; quando questa astrattezza è

riconosciuta, essa è trascesa: una conscia astrazione non è più un'astrazione, perchè implica l'affermazione di una realtà che soggiace ad essa. La scoperta dell'astrattezza della scienza è la nascita della storia [1].

Universale e individuale, realtà e apparenza, necessità e contingenza, creano con la loro opposizione dei problemi che per la coscienza scientifica sono insolubili. L'apparenza deve essere apparenza di una realtà; il contingente dev'essere in qualche modo fondato sul necessario: questi termini sono stati soltanto separati, ma non posti in relazione l'uno con l'altro: essi hanno bisogno di essere riuniti e spiegati come egualmente necessari scambievolmente. Questo bisogno è soddisfatto dalla coscienza storica, il cui oggetto è l'individuo; non più un astratto universale divorziato dai suoi particolari egualmente astratti, bensì un universale che si particolarizza, un particolare fondato sulla propria universalità. Per la storia, la verità non è più una necessità astratta, che non esiste attualmente in nessun luogo, ma è concreta e attuale, mentre la necessità della scienza è meramente ipotetica, e la sua verità è una realtà in certo senso irreale, un ideale non realizzato, una legge che non ha esempi. Anche nella storia tuttavia c'è un residuo dell'astrattezza della scienza. Esso consiste nella separazione del pensiero dal suo oggetto. Il fatto, che è oggetto del pensiero storico, è una cosa in sè, una cosa la cui esistenza e natura sono supposte come del tutto indipendenti da chi le pensa: il còmpito dello storico è di scoprire un mondo di fatti « che è sempre lì » da scoprire. E perciò anche lo storico

---

[1] Op. cit., pp. 177-180.

fallisce al suo còmpito di unificare pensiero ed azione. Egli non modifica il mondo, ma l'apprende; egli è uomo di pensiero, non di azione. Questa astrattezza è superata solo dalla filosofia, l'oggetto della quale è una realtà che include insieme il fatto di cui lo storico è conscio e la sua coscienza di questo fatto. Il filosofo è il pensatore che non solo pensa, ma sa di pensare e considera suo còmpito scoprire le implicazioni di questo fatto. Egli non è, come lo storico, fuori del suo quadro, ma sente sè stesso come parte del processo storico che studia[1].

Dalla precedente esposizione appare una successione di momenti spirituali puramente teoretici; ma in realtà il Collingwood dà ad essi un valore teoretico e pratico insieme, mostrando come a ciascuna posizione speculativa dello spirito corrisponda un appropriato atteggiamento pratico, quindi una determinata eticità. Così allo stadio dell'arte corrisponde l'azione come gioco *(play)*; lo stadio religioso si esprime in una moralità di « comandamenti », una moralità formalistica e convenzionale, dove lo spirito in cui l'atto è compiuto non può essere separato dall'atto stesso. L'etica dello stadio scientifico è l'utilitarismo, che astrae dalle concrete azioni i loro fini, come la scienza astrae dai concreti oggetti i loro principii generali e permanenti. L'etica della storia è l'etica dell' individualità e della libertà: essa prelude, col suo residuo di astrattismo a cui fuggevolmente abbiamo già accennato, all'etica assoluta della filosofia.

Per esigenze di spazio ho dovuto ridurre a pochi punti fondamentali l'esposizione del nutrito pensiero dell'Autore. Ma da essi io credo che risulti già chiaro

[1] *Outlines of a philosophy of art*, p. 92.

che egli non riduce la vita dello spirito a un arido schema dialettico, a una mera rotazione monotona di tre momenti logici. Com'egli stesso osserva in un caso analogo, « questo triplice ritmo è presente in tutta la vita, ma non è mai due volte simile: il suo carattere totale è modificato continuamente dalle differenze specifiche dell'esperienza in cui è incorporato »[1]. Aver mostrato in atto questa novità di contenuto e di accento che assume lo sviluppo dialettico nei suoi vari momenti, è uno dei principali meriti dell'opera del Collingwood. Ad essa si potrebbero rivolgere, nei particolari, alcune obiezioni; specialmente la dottrina della storia sembra la parte meno elaborata di tutto il sistema, con la sua riduzione della conoscenza storica al « fatto » oggettivo, divorziato dalla soggettività dello spirito. Invece le parti più ricche di contenuto e più suggestive son quelle che concernono la religione e la scienza naturale. Formulare una conclusione critica definitiva sul pensiero del Collingwood, che non ha ancor dato tutta la sua misura e che appare in via di continuo sviluppo, è prematuro; mi basta aver segnalato in esso una delle manifestazioni più elevate della generazione che segue quella dei maestri dell'idealismo contemporaneo.

[1] *Philosophy of art*, p. 88.

VII

HAMELIN.

La fama di Hamelin è stata postuma. Il titolo stesso della sua opera principale: « *Essai sur les éléments principaux de la représentation* » sembrava fatto apposta per dissimulare, sotto le false apparenze di un lavoro di psicologia descrittiva, il vero significato speculativo della costruzione che vi era racchiusa. Il libro, apparso la prima volta nel 1901, mentr'era in pieno sviluppo la filosofia bergsoniana, passò quasi inosservato, ed il suo autore visse una oscura vita accademica di *chargé de cours* alla Sorbona, eclissato dalla fama dei grandi corifei dell' insegnamento ufficiale, il Boutroux e il Bergson. Mancavano a lui le doti brillanti e l'*esprit de finesse* dei suoi più fortunati rivali; e le stesse qualità positive di cui era dotato, una non comune forza di costruzione metafisica e una conoscenza profonda del pensiero dei classici, non erano le più appropriate a procacciargli un rapido successo in un paese rimasto in gran parte estraneo alla speculazione postkantiana e avvezzo a distinguere cartesianamente il pensiero originale dall'erudizione filosofica. Il saggio, col suo fenomenismo razionalistico, apparve come un proseguimento dell' indirizzo neo-kantiano

del Renouvier; ed a questo filosofo infatti l'autore non soltanto lo dedicava, ma si dichiarava spiritualmente debitore più che a qualunque altro. In realtà, il saggio era un ripensamento della logica hegeliana, il più profondo, forse, che fino a quel tempo (la data della pubblicazione, come si è detto, è del 1901, ma l'elaborazione era durata venti anni) fosse stato compiuto; e, a differenza di altri tentativi del genere — basti ricordare, per tutti, quello dello Spaventa — era scevro di ogni riecheggiamento scolastico del testo hegeliano, e pur accogliendo il principio della sintesi dialettica degli opposti, dava alle sue costruzioni triadiche un indirizzo del tutto indipendente.

Alcuni anni dopo la morte dell'Hamelin, il saggio, insieme con altri due scritti di argomento storico (*Le système de Descartes* e *Le système de Aristote*)[1] è stato riscoperto e quasi riesumato da alcuni amici del filosofo, il Brunschwicg e il Robin; e la nuova edizione del 1925, curata dal Darbon, corredata di sobrie annotazioni storiche, le quali chiariscono alcune oscure ed ellittiche allusioni alle dottrine dei classici e dei contemporanei, è stata come la rivelazione di un'opera nuova, che presto ha elevato il suo autore al grado dei maestri più celebrati del pensiero francese. Così, nella recente storia della filosofia contemporanea in Francia del Parodi, l'Hamelin è considerato come il più alto e maturo esponente della nuova speculazione razionalistica francese, come l'iniziatore o il precursore di una immancabile riscossa contro l'irrazionalismo filosofico degli ultimi decenni.

[1] Del secondo di questi due libri ho parlato in una rassegna dei più recenti studi sulla filosofia antica (v. *La Critica*, XXVI, 1928, pp. 169-81); del primo nel mio volume su *L'età cartesiana*, Bari, Laterza, 1948⁴.

Il punto di partenza della filosofia dell'Hamelin è nella contrapposizione, formulata dalla critica kantiana, svolta dalla metafisica post-kantiana e divenuta familiare al pensiero francese per mezzo del Ravaisson e dei suoi seguaci, tra il pensiero analitico e il pensiero sintetico. L'uno, che ha la sua espressione metodologica nella deduzione (e, in fondo, anche nell'induzione, com'è stato dimostrato dal Lachelier) e che ha la sua attuazione nelle scienze esatte e in quelle che più si avvicinano all'esattezza, consiste in un procedimento regressivo per cui tutto ciò che la natura ci offre di composto e di organico vien decomposto nei propri elementi, e così ricondotto sotto leggi via via più generali e semplici. Ma appunto perciò il procedimento analitico implica e presuppone un procedimento sintetico immanente alla realtà stessa, in via di organizzarsi e di ascendere a forme sempre più complesse di esistenza. Ora, c'è un pensiero adeguato a questa progressione, anzi, capace di formularne la regola e il segno? I post-kantiani hanno risposto di sì, e l'Hamelin accoglie da essi, in linea di massima, l'idea della dialettica degli opposti come legge sintetica della realtà. La sua ricerca pertanto concerne una produzione sintetica (non una deduzione, come voleva Kant ancora impigliato nella vecchia logica) delle categorie, intese come forme razionali, costitutive del reale; o con altri termini, che chiariscono il significato metafisico e non meramente critico dell'indagine, essa è una prova ontologica dell'idealismo assoluto.

Tuttavia, la dialettica dell'Hamelin si differenzia da quella di Hegel in un punto essenziale. Hegel ha preso il finito per contraditorio, e, non senza inconseguenza, ha voluto far posto nella sua logica

al principio di contradizione, affermando che il finito si nega in quanto contraddittorio e così passa in altro. Al contrario, per l'H. « la sintesi che concilia gli opposti non li nega ». Essi non sono dei contradittorii, « ma soltanto dei contrari, e per ben caratterizzarli bisogna dire che sono correlativi. Alla contradizione hegeliana noi sostituiamo la correlazione. Ciò ch'è determinato, non essendo dunque contraddittorio in sè, ma soltanto incompleto in ciascuna delle sue determinazioni presa a parte, porta per conseguenza che il metodo sintetico, lungi dallo svilupparsi alla maniera hegeliana in successive negazioni, dovrà procedere al contrario con affermazioni che si completano a vicenda, e l'ultima delle quali, totalmente differente dal nulla della teologia negativa, sarà, come voleva in fondo Aristotele, molto male a proposito citato da Hegel, l'essere compiuto e integralmente definito » [1].

Invece che per negazioni, dunque, la dialettica dell' Hamelin procede per affermazioni via via più concrete e particolareggiate, nella cui serie ascendente si distribuisce il divenire della realtà, e il cui progresso ha la sua ragione in ciò, che la sintesi più bassa, per forza della razionalità che, direi quasi, la sospinge, esige la più alta. Questo incolonnamento di determinazioni positive e affermative, se da una parte smorza gli urti di certi passaggi troppo bruschi che troviamo nella logica hegeliana, dall'altra però lascia le stesse perplessità e gli stessi dubbi circa la saldezza della connessione tra una categoria e un'altra. Ma, poichè su questo punto si è più aspra-

---

[1] O. Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation* (deuxième édition par Darbon, Paris, Alcan, 1925, pp. xi-528), p. 40.

mente affaticato l' Hamelin, noi cercheremo, nella esposizione del suo pensiero, di riprodurre le giustificazioni dialettiche almeno dei passaggi più importanti, affinchè il lettore esperto della logica hegeliana possa giudicare se il nuovo tentativo di deduzione delle categorie — nel senso chiarito di auto-produzione — sia più felice del precedente.

Il primo principio del metodo, e nel tempo stesso il primo elemento delle cose, non è l'essere, come per Hegel, ma il rapporto, cioè la forma e la legge stessa del pensiero, che pone, oppone, unifica, e che informa di questo suo ritmo tutto il divenire. Al di sopra della pura relazione, v' è il gruppo delle categorie delle quantità — numero, tempo, spazio, movimento, — dove i termini del rapporto logico si vanno progressivamente entificando e naturalizzando. Il passaggio da un momento all'altro è spiegato, dialetticamente, così: « Dal punto di vista della relazione, le cose appaiono soprattutto come legate tra loro; mentre, dal punto di vista del numero, esse s' isolano e si distinguono piuttosto che non si colleghino. Che cosa esprimerà dunque la sintesi in cui si conciliano la relazione e il numero? Questo, senza dubbio: che qualche cosa esiste che è insieme e invincibilmente legame e dispersione; accolta di termini discreti e tuttavia non separati » [1]. Tale è il tempo, di cui si può dire più giustamente quel che Malebranche diceva dello spazio, che ciascuna delle sue parti implica il nulla di tutte le altre, e che nondimeno rende possibile un ordine di cose che si escludono e insieme si legano.

Inoltre, « dal fatto che ciascuna parte del tempo implica il nulla di tutte le altre, cioè è la negazione

[1] Op. cit., p. 57.

di esse, segue che il tempo forma una serie successiva, irriversibile e unica. Ma questi caratteri non si comprendono che in opposizione a contrari, e quindi bisogna che vi sia, come antitesi della quantità temporale, una seconda quantità, dove le parti, non escludendosi che in un certo senso, si presentano in serie simultanee riversibili e multiple. Si riconoscono qui i tratti generali del concetto di spazio »[1]. E il tempo e lo spazio, opposti tra loro, s' integrano nel movimento, dove si prende la posizione in funzione della durata e la durata in funzione della posizione.

Contro Kant, che ha voluto fare del tempo e dello spazio delle intuizioni sensibili, sottraendoli, almeno nel loro principio, alla giurisdizione dell' intelletto, l' Hamelin conduce una critica acutissima, nell' intento di portarli al livello logico delle categorie, cioè di rivendicarne la razionalità. L'argomento fondamentale di Kant, com' è noto, è che, mentre un concetto si risolve in un certo numero di caratteri che ne sono gli elementi, e che, a questo titolo, sono anteriori al tutto, nel tempo e nello spazio il tutto precede le parti, le quali non possono essere rappresentate che come limitazioni di esso; e ancora, mentre gl' individui si dispongono *sotto* i concetti, le parti del tempo e dello spazio sono nel tempo e nello spazio, quindi non possono essere sussunte dal pensiero discorsivo, ma debbono essere intuite sensibilmente. Al che l' Hamelin risponde che è inesatto dire che nella rappresentazione del tempo e dello spazio il tutto sia anteriore alle parti: la verità è che il tutto e le parti sono dati insieme in un'opposizione indivisibile; p. es., nello spazio non esiste nè un limite

[1] Op. cit., p. 81.

senza intervalli, nè un intervallo senza limite. Lo spazio dunque (e non diversamente il tempo) è una rappresentazione generale sotto la quale bisogna collocarne altre più particolari, come la destra, la sinistra, l'alto, il basso ecc., secondo la legge comune a tutte le rappresentazioni logiche[1].

Dalle quantità si procede alla serie delle categorie qualitative. Le prime sono infatti dei composti (e per eccellenza composita è la più alta delle determinazioni quantitative, il movimento), che pertanto richiamano l'antitesi e il correlativo del semplice, cioè della qualità, che a sua volta dà luogo, dialetticamente, all'alterazione (trasformazione di una qualità nel suo contrario) e alla specificazione (con cui la qualità posta e negata vien reintegrata sinteticamente).

Si passa di qui alla categoria di causa, che, insieme con quella di fine che la segue nell'ordine dialettico, forma una delle parti più originali dell' intero sistema. Per l' H., « la causalità è una determinazione che procede dal di fuori, dal triplice punto di vista dello spazio, della qualità e del tempo. In effetti essa consiste per costruzione in una dipendenza che lega ciascuna parte dell'estensione qualificata a tutte le altre, in quanto sono reciprocamente esteriori e i loro stati sono successivi. Si vede dunque subito, con una facile analisi, che, quanto allo spazio e alla qualità, ciascuna delle parti dell'estensione qualificata possiede ciò che si chiama in meccanica l' inerzia, vale a dire è incapace d' influire su di sè, almeno direttamente, e riceve l' influenza da tutto il resto. La causa del movimento, p. es., non è nel mobile »[2]. E, quanto al tempo, come l'anteriore e il

[1] Op. cit., p. 72 sgg.
[2] Ibid., p. 250.

posteriore sono correlativi, altrettali son la causa e l'effetto: il dire che la causa chiama l'effetto, significa che in ogni istante lo stato già dato delle cose non basta a sè stesso e che non può essere pensato senza che si anticipino tutti gli altri che verranno. Due conseguenze importanti scaturiscono da queste premesse: l'una è che la causalità non esiste nei fenomeni (onde si esclude ogni sostantivazione di forze e di potenze occulte) ma soltanto tra i fenomeni. L'altra è che non esistono rapporti parziali o individuali di causa ed effetto, ma la causalità è un mutuo legame universale, che coincide con la rappresentazione meccanistico-dinamica dell'universo.

Come tale, la causalità richiama la teleologia, che non è da intendere però come una forma o sottoforma di connessione causale. L'espressione di causa finale è per l' H. un controsenso: un fine non è e non può essere una causa che agisca meccanicamente: è stato questo il torto dei finalisti di tutti i tempi e la ragione della sfiducia sempre più diffusa verso le spiegazioni di tal genere, la quale trova un'eco perfino nella *Critica del Giudizio*, che, pure, ha iniziato una geniale trasposizione della teleologia sopra un piano diverso e più alto che non quello della causalità meccanica. Dunque i fini, come riconosce esplicitamente l' Hamelin a coronamento della ricerca kantiana, non fanno nulla; ciò che opera è soltanto la causalità, la quale coincide col meccanismo. Ma allora, hanno una propria ragion d'essere e un modo proprio di agire? La causalità, risponde l' H., è, per sè sola, un concetto incompleto, come vien dimostrato, indirettamente, dalle deficienze di tutte le spiegazioni meccanistiche dell'universo. Nel materialismo, i caratteri di cui si nega la proprietà alla materia vivente vengono trasportati in quella

così detta bruta; e in tal modo l'essere inorganico, e particolarmente il cristallo, si arricchiscono a misura che l'essere organizzato sembra impoverirsi. Ma per questa via non si va verso la riduzione della vita a qualcosa che non vive, bensì verso la soppressione di ogni materia rigorosamente bruta, verso l'estensione della vita senza altro limite che l'esistenza stessa. E quand'anche in un laboratorio si riuscisse alla creazione di una cellula di protoplasma, l'operatore, facendo convergere una moltitudine enorme di serie di fenomeni, avrebbe penetrato di finalità la sua opera. Così la dottrina meccanistica risulta insufficiente anche nel dominio che sembrava suo senza contestazione, nel mondo così detto inorganico: essendo la vita da per tutto, esso, inteso in senso stretto ed esclusivo, è cacciato da per tutto[1].

Ma, se la causalità pura è incompleta, come la si potrebbe completare? Bisognerebbe che il risultato meccanico, l'effetto, si trasformasse in concorrente alla propria determinazione. E come mai l'ultimo termine di un processo causale vi può aver la funzione di un agente; come mai l'avvenire che sembra, come tale, sprovvisto di realtà, diviene reale e capace di agire? Divien tale senza uscire dall'ordine del tempo, grazie alla previsione o a qualche operazione analoga? O, al contrario, sorpassando il tempo, perchè il pensiero è per sè intemporale e la distinzione di un passato e di un avvenire svanisce innanzi ad esso? Secondo Kant, la seconda alternativa è da adottare. La prima presenta l' inconveniente che, quando concepiamo il fine sotto la specie di una rappresentazione anticipata dell'oggetto e riattacchiamo a questa rappresentazione l'attività che

[1] Op. cit., pp. 289, 302 sgg.

realizza l'oggetto, noi deformiamo il fine vero e proprio, e ne facciamo una causa. Ed è un vizio di cui soffrirà ogni concezione temporale della finalità, perchè dove c'è il tempo c'è il meccanismo. Ma è lecito trascendere il tempo nel modo che pretende Kant. Il pensiero è, sì, fuori del tempo dei realisti, ma non è fuori del tempo vero, ed indubbiamente in un atto che dura esso si rappresenta l'unità del divenire: « in quanto si pone in atto di abbracciare il futuro, esso organizza il futuro »[1]. Si potrebbe adombrare il carattere sopratemporale, e tuttavia svolgentesi nel tempo, della finalità, ravvicinando questa all'attività intenzionale, cioè intelligente e volontaria. Ma bisogna avvertire che, se essa è ciò che si può immaginare più vicino al pensiero in senso stretto, cioè allo spirito, alla coscienza, nondimeno appartiene ancora al dominio del mondo oggettivo e naturale, non a quello del soggetto. Per esprimere tale differenza ed inferiorità gerarchica, si dirà che la finalità non è un'attività derivata dal concetto, ma è il concetto stesso come attività sintetica: il concetto è il tipo di un'organizzazione teleologica, che si realizza per mezzo della causalità meccanica. Troviamo qui il punto d'incontro della teleologia e del meccanismo: « la finalità è la determinazione di un risultato per mezzo della totalità dei fenomeni che possono esercitare su di esso un'azione causale », ossia è il determinismo visto nella sua sistematicità, nella sua unità concettuale[2]. Ci si spiega così quel che poc'anzi si diceva: che la finalità da sè non fa niente: ciò ch'è destinato a fare è una causa adattata a un fine; o meglio, il vero agente è la sintesi della causa e del fine.

---

[1] Op. cit., p. 332 sgg. [2] Ibid., pp. 338-39.

Il cammino fin qui seguito dal pensiero è il seguente: « Una serie causale data *in abstracto*, manifestante col suo carattere incompleto la sua natura di cosa dipendente, è posta come un mezzo che si adatta a un fine; poi, dei due termini così mutuamente adattati si forma un sistema; è ben dunque il sistema che, come riassumente e consacrante questo adattamento reciproco, possiede qui il supremo valore... Insomma, per concludere, la finalità non è la conformità all' idea [com' è l'azione intenzionale]; ma è l' idea stessa, purchè, comprendendo l' idea al grado in cui è qui presa, ci si renda conto che si tratta di un'organizzazione che s' inventa da sè, *d'un plan qui se dresse lui-même* »[1].

Con la finalità e la vita noi giungiamo sul limitare del mondo della soggettività, della coscienza. Infatti, la sintesi della causalità meccanica e della teleologia è nella rappresentazione di un « sistema agente », inteso come un rapporto completo e sufficiente, come una realtà per sè. Questi caratteri significano, rispettivamente, libertà e coscienza; e l'uno e l'altro insieme costituiscono la personalità o il soggetto. Il pensiero così, in questo suo più alto stadio, è autocoscienza; mentre, per un altro riguardo, esso è tutti i momenti che abbiamo in precedenza percorso: è relazione, numero, causa, fine. Per l' inseparabilità tra pensiero e coscienza, s' impone una estensione indefinita della coscienza per gradi indefinitamente decrescenti, ciascuno dei quali è il momento soggettivo di una corrispondente oggettività; e il pensiero, nella sua pienezza, è il processo bilaterale, lo sviluppo organico di una realtà che è insieme oggetto e soggetto. Per conseguenza, la rappresenta-

---

[1] Op. cit., pp. 351-52.

zione, contrariamente al significato etimologico della parola, non rappresenta un oggetto a un soggetto posto fuori di essa, ma è insieme il soggetto e l'oggetto, è tutta la realtà [1]. Con questa spiegazione, ci si chiarisce il titolo del saggio, a prima vista ingannevole.

La rappresentazione si distingue, dialetticamente, in teoretica, pratica, affettiva. Ma la prima è a sua volta pratica fino a un certo punto: « il pensiero teoretico è un pensiero pratico il cui lato pratico è accorciato. E questo accorciamento, sempre inerente a qualunque pensiero, non va ricercato molto lontano: esso è il segno. L'idea di una cosa che l'atto può compiere è già in ogni coscienza l'atto stesso: per un uccello, p. es., l'idea del nido è già la nidificazione. Se l'atto abortisce in parte, ciò che ne resta diviene il segno: il segno uditivo, muscolare, ecc. E questi atti abortiti, potendo attaccarsi ad ogni specie d'idee, anche astratte, ne divengono, per così dire, la base fisica » [2]. La rappresentazione teoretica consta di tre momenti, il concetto, il giudizio, il ragionamento, con l'avvertenza però che non v'è concetto fuori del giudizio, nè giudizio che non formuli un concetto; l'uno e l'altro sono prodotti da un atto unico, che è lo stesso ragionamento.

La concezione dell'Hamelin non è tuttavia così intellettualistica come apparirebbe da ciò che s'è fin qui detto. Al di sopra del pensiero teoretico essa pone il pensiero pratico; più che nella contemplazione, « è in un atto libero che l'essere concreto, pienamente reale, si pone ed entra in possesso di sè medesimo » [3]. Ma l'atto libero non è irrazionale;

---

[1] Op. cit., pp. 355-74.
[2] Ibid., p. 374. [3] Ibid., p. 434.

esso è l'azione motivata, dove il motivo non è più la causa in senso deterministico, nè il fine della teleologia organica, ma è insieme la causa e il fine ricondotti all'unità nel concetto del sistema agente, e nel tempo stesso dotati di coscienza e riferiti ad un soggetto.

La rappresentazione pratica si tripartisce in attività tecnica, estetica, morale. Ciascuna di esse ha dei caratteri propri: nell'una c'è la preponderanza del risultato, nella seconda dei mezzi, nella terza la sintesi del risultato e dei mezzi. « L'attività tecnica è la continuazione ed anzi il fondo stesso della natura, il prolungamento nella rappresentazione pratica di ciò che, nella rappresentazione teoretica, era l'oggetto » [1].

L'attività estetica è concepita kantianamente dall' Hamelin, come finalità senza fine, come gioco disinteressato; e il carattere pratico di essa risulterebbe da ciò, che ogni bellezza è, in fondo, il prodotto di un'arte: è, nel significato più ampio, una ποίησις [2]. Infine, l'attività morale è quella che fonde e intrinseca nell'unità della persona i mezzi ed i fini; donde risulta il seguente correttivo della formula kantiana del dovere: « ciò che permette di riconoscere che un'azione è conforme al dovere non è la possibilità di universalizzarla, ma la possibilità di farla entrare in un sistema di azioni favorevoli alla personalità » [3].

Con la rappresentazione affettiva si conclude il ciclo dialettico dello spirito soggettivo. « Dopo di avere nella fase teoretica posto un oggetto di fronte al soggetto, il pensiero nella fase pratica appare a sè stesso come un soggetto che si appropria e dirige

---

[1] Op. cit., p. 443. [2] Ibid., p. 445 [3] Ibid., p. 466

ormai lo sviluppo ulteriore dell'oggetto. Ma, assimilandosi così quest'ultimo, il pensiero non ha detto ancora la sua ultima parola, e non la dirà se non constatando quale effetto produce sul soggetto la conquista dell'oggettività » [1]. Per conseguenza, come vi son tre gradi di rappresentazione pratica, così debbono esservi tre specie corrispondenti e irriducibili di affettività: il sentimento sensitivo, estetico e morale. Con ciò, noi giungiamo all'ultimo grado del progresso sintetico, che è a sua volta il primo del regresso analitico dell'esperienza comune e delle scienze particolari.

Qualche ulteriore chiarimento è tuttavia necessario, per meglio individuare il carattere di quel pensiero che, come sintesi autonoma e compiuta di soggetto e di oggetto, viene anche chiamato dall' Hamelin col termine tradizionale di Assoluto. Si tratta del pensiero umano? o del pensiero divino? e quest'ultimo, come distinto dal primo o come tutt'uno con esso? L'A. sente qui il bisogno di distinguere la sua concezione da quella del « panteismo idealistico ». Anche per lui, la realtà fondamentale è il pensiero, mentre il tempo, lo spazio, il movimento, ecc., non sono che aspetti secondari, e superficiali del reale. « Però, egli soggiunge, due ragioni ci allontanano da quel sistema. La prima è che il pensiero sostanzializzato di cui esso si accontenta è per noi una cosa e partecipa come tale dell' inintelligibilità della materia. L'altra è che il panteismo non ammette che un solo individuo. Se noi dunque constatiamo l'esistenza di una pluralità di coscienze, il panteismo è inaccettabile » [2]. E tale constatazione lo spinge ad accettare, pur con molte esitazioni, il

[1] Op. cit., p. 467. [2] Ibid., p. 488.

teismo, che, malgrado le sue deficienze, soddisfa ancora, meglio di ogni altra dottrina, alle esigenze della filosofia idealistica, nel modo ch'egli l' intende. E soggiunge, con una riserva che per un filosofo dell'assoluto può sembrare strana: « Aspettando che una *scoperta geniale* riveli per la filosofia idealistica un terzo sbocco, non si può se non aderire al teismo contro l'antropocentrismo. Ciascuna coscienza particolare è un centro senza dubbio, ma solo dal suo punto di vista, e la coscienza dell'universo, che è necessariamente e inseparabilmente connessa ad ogni coscienza, non è la vera e primordiale coscienza, quella che in realtà è il centro e la base di tutto »[1]. Ma il teismo dell' H. non ha che vedere con quello della religiosità positiva: esso concepisce, sì, Dio come personalità, ma l'oggetto di questo soggetto è il mondo, e l'uno e l'altro si fondono insieme nel divenire dialettico; donde la conseguenza scandalosa per il teismo tradizionale, che Dio si fa Dio.

A ogni modo, quali che siano i particolari di questa teologia, è sconcertante il modo del tutto ipotetico e dubbioso con cui ci vengon presentati[2]. Proprio là, dove noi dovremmo veder concentrarsi come in un foco unico tutti gli elementi della precedente speculazione ed attuarsi in una realtà concretissima ciò che negli stadi inferiori del processo dialettico è in qualche misura astratto e irreale, vediamo invece ogni cosa sfumare nell' indeterminatezza e nel vuoto. Questo c' induce a riconsiderare l' intera serie delle categorie ed a chiederci: le singole deter-

---

[1] Op. cit., p. 494.

[2] Ibid., p. 497: l'A. parla dell' « ipotesi » teistica come la più « probabile ».

minazioni concettuali e i loro nessi sintetici hanno o non hanno un significato necessario, apriori? Nel caso affermativo, anche l' idea di Dio, anzi, essa sopra tutte, dovrebbe avere un valore apriori, antecedente ad ogni esperienza, e non potrebbe attendere conferma o smentita in nessuna « scoperta geniale », e tanto meno potrebbe essere sostituita da una « ipotesi » più plausibile. Ma tale risposta affermativa sembra aliena dalle vedute dell'autore. Egli non mostra di accogliere la concezione idealistica dell'apriori, come presupposto dell'esperienza, ma vuole invece che la ricerca delle categorie presupponga un ciclo compiuto di esperienze. Per fare della filosofia, egli dice, « si tratta nè più nè meno d' immaginare per anticipazione le scienze compiute, integrate da una scienza della conoscenza, e tutte le proposizioni di questo sapere universale legate tra loro da legami intelligibili: con questo doppio oggetto e con questo metodo converrà definire la filosofia ». Ma la verità e la certezza così intese sono infinitamente lontane da noi, quindi il razionalismo resta nel frattempo, forzatamente, un mero probabilismo [1]. Ci si spiega, di qui, il carattere meramente ipotetico della teologia dell' Hamelin; ma resta più che mai inesplicabile come il pensiero sintetico, che forma il motore della sua dialettica, sia dipendente dal regresso analitico, cioè abbia la sua norma nell'esperienza empirica delle scienze particolari; e come il suo divenire si subordini a un « divenuto », implichi cioè un ciclo compiuto di sapere, che ripugna alla sua mobile natura sempre in fieri.

Visto così nel suo insieme il sistema dell' Hamelin dà una certa impressione d' inconsistenza, o almeno

[1] Op. cit., p. 512.

di perplessità e di disagio. Ciò non toglie però che esso eccella nelle analisi particolari, taluna delle quali, come quella del tempo, dello spazio, della causa e del fine, sono tra i contributi più notevoli che il pensiero contemporaneo abbia dato alla ricerca intrapresa da Kant.

VIII

Emilio Meyerson.

La dottrina critica delle scienze della natura è stata negli ultimi decenni ed è tuttora uno dei temi preferiti dai filosofi francesi. Ma, in questo costante interessamento, è dato notare negli anni più vicini a noi un mutamento sensibile d' indirizzo mentale.

Col Poincaré, col Duhem, col Milhaud, col Bergson, e più esageratamente col Le Roy, la dottrina delle scienze aveva preso un orientamento ipercritico, che culminava in una vera e propria svalutazione del lavoro scientifico, risolvendolo in un insieme di assunzioni arbitrarie e convenzionali. V'era indubbiamente in questo indirizzo un elemento positivo di grande valore: l'accentuazione dell'opera dello scienziato, della sua iniziativa e perfino del suo arbitrio, nella costruzione del mondo naturale, che il materialismo e, in qualche misura, il positivismo, avevano per così dire solidificato e reso impenetrabile al pensiero, ottenebrando quasi del tutto il carattere mentale dei principii e delle leggi che ne formano la trama. Tuttavia, i moderni critici cadevano nell'eccesso opposto, di fare della presenza della mente un *deus ex machina* troppo arbitrario e ingiustificato, che non poteva a sua volta spiegare

la « riuscita » dei concetti soggettivi e convenzionali in un mondo di oggetti del tutto estraneo ed indipendente.

Ora negli ultimi anni si nota una tendenza a reintegrare i valori dell'attività scientifica, senza però ricadere nel materialismo e nel positivismo e senza neppure negare i risultati di maggiore importanza conseguiti dal precedente indirizzo; una tendenza che potremmo chiamare idealistica, la quale consiste nel dare alla trama concettuale creata dal pensiero scientifico il significato, non più di un contributo soggettivo e convenzionale, ma di un elemento integrante e costitutivo del mondo della scienza. Su questa via noi incontriamo due pensatori francesi, il Meyerson e il Brunschwicg, l'uno che, avendo esordito come cultore di scienze naturali, s'è venuto poi sempre più affiatando coi problemi e con la mentalità stessa della filosofia; l'altro, che proviene dagli studi filosofici, ma ha acquistato grande competenza nelle discussioni propriamente scientifiche.

La dottrina del Meyerson è contenuta in tre opere principali: *Identité et réalité* (1908); *De l'explication dans les sciences* (1921); *La deduction rélativiste* (1925); delle quali la seconda e la terza non sono che amplificazioni soverchiamente prolisse della prima [1]. L'autore si oppone alla veduta del fenomenismo e del positivismo, che le scienze della natura, nel loro stadio più evoluto, debbano rinunziare ad ogni spiegazione causale dei fatti nella loro realtà ontologica e limitarsi a indagare soltanto le uniformità o le leggi fenomeniche. La scienza è per lui essenzial-

[1] Questi scritti sono stati poi rifusi in un'opera di maggior mole che ha per titolo: *Du cheminement de le pensée* (in 3 volumi).

mente: *a*) ontologia, nel senso che non può contentarsi di meri *rapports sans supports*, quali sarebbero quelli che il fenomenismo stabilisce tra i dati della sensazione, ma richiede fondamenti stabili, oggettivi, delle cose, il più che possibile indipendenti dalle condizioni soggettive della percezione. *b*) Inoltre la scienza è esplicativa, ha di mira cioè non solo la legalità, ma anche, e più, la causalità dei fenomeni, la quale ci dà il perchè delle loro connessioni.

La giustificazione di questi caratteri sembra legata alla concezione materialistica della scienza; è possibile invece, si chiede il Meyerson, derivarla da una interpretazione razionalistica dell'esperienza scientifica, senza ricorrere ad entità metafisiche impenetrabili al pensiero? Egli risponde affermativamente a questa domanda: l'ontologismo della scienza è una conseguenza necessaria del procedimento della scienza stessa, e non un suo presupposto. Come l'esperienza comune, anche la scienza ha il proprio punto di partenza nei dati sensibili, che sono il risultato di rapporti tra noi e gli oggetti. Ma il senso comune e la scienza, che ne segue, almeno qui, le orme, tendono a sostituire i rapporti, la cui natura mobile e fluida offre poca presa alle esigenze dell'azione, con le cose, cioè coi loro aspetti più stabili e duraturi, che si ottengono astraendo il più che sia possibile dalle condizioni soggettive della percezione. Su questa via, la scienza sorpassa di gran lunga il senso comune, le cui « cose » contengono numerosi residui sensibili, mentre le « cose » scientifiche si fanno via via più remote dalla sensibilità, fino a condensarsi in puri enti di ragione (atomi, etere, ecc.), dove l' indipendenza dalla percezione è massima. Il progresso della scienza consiste appunto in questa

epurazione degli elementi, che agl' inesperti può apparire come una smaterializzazione degli oggetti. Così l'abbandono del vecchio atomismo ha la sua ragione intrinseca nell'eccessiva corpulenza dei suoi atomi, che trascinava con sè troppi detriti di qualità sensibili; e il successivo polverizzamento degli atomi in entità ancora più elementari (gli elettroni), l'assunzione dell'etere come un'espressione fisica dello spazio matematico, infine, il principio di relatività che rende superfluo anche l'etere, riducendo la fisica a una geometria superiore, obbediscono alla costante esigenza « realistica » (in un senso quasi medievale) della scienza, di porre delle entità per sè sussistenti e non modificabili dai nostri sensi [1].

Questo processo si può chiamare razionalistico, nel senso cartesiano della parola. Finchè siamo in presenza delle qualità sensibili e dei così detti fatti bruti dell'esperienza, noi urtiamo contro resistenze insormontabili, che c' impediscono di sistemare in un tutto ben connesso, attraversato in tutti i sensi dal nostro pensiero, gli oggetti naturali; eliminando invece quegli elementi perturbatori, il mondo si fa sempre più accessibile alla ragione, la quale trionfa nella formulazione delle leggi della natura, aventi sempre più i caratteri di vere e proprie leggi, a misura che concernono un mondo sempre più omogeneo ed uniforme. L' ideale razionalistico della scienza moderna, come fu già vagheggiato ed entro certi limiti attuato da Cartesio, è nella riduzione di tutte le varietà naturali all' identità dello spazio, appunto perchè i rapporti matematici e geometrici

[1] *De l'explication dans les sciences*, 2 voll., 1921, I, pp. 17-27, 111,

sono i più semplici ed omogenei, quindi anche i più intelligibili.

Il principio che presiede a queste riduzioni e semplificazioni vien chiamato, nella logica, principio d' identità. Esso va però interpretato, non secondo la maniera analitica e tautologica dei manuali di logica formale, bensì in un senso attivo e sintetico, come principio di identificazione. In virtù di esso, non soltanto riconosciamo l' identico là dove esiste, ma riconduciamo all' identico ciò che dapprima non ci era parso tale [1].

Bisogna ora, a fianco ad esso, ammetterne un secondo: quello che il Leibniz chiamava principio di ragion sufficiente, e che dovrebbe servire a spiegare il mutamento, come il primo spiega la permanenza sostanziale? Questo significherebbe ricondurre il principio d' identità alla sua formulazione analitica, mentre la funzione che gli attribuisce il Meyerson, essendo sintetica, deve poter includere il caso della diversità e del mutamento, senza bisogno di ammettere un secondo principio. Qui siamo in un altro ordine di problemi, che concerne non più l'ontologismo della scienza, ma il valore delle spiegazioni causali delle dottrine scientifiche. Può il concetto di causa, allo stesso titolo di quello di sostanza, ricondursi al principio d' identità? Noi non dobbiamo, risponde il Meyerson, anche attribuendo alla scienza un compito esplicativo e non meramente legale, far intervenire nelle spiegazioni le vecchie cause efficienti della metafisica, dotate di occulte potenze produttive. Le cause, di cui la scienza moderna si serve, sono qualcosa di più modesto, ma anche di più positivo: esse concernono il mutamento delle

[1] Op. cit., I, p. 146.

cose nel tempo e tendono a stabilire che un fenomeno il quale succede a un altro conserva gli elementi quantitativi del precedente. La causalità, insomma, consiste nel negare, nell'eliminare, l'influenza del tempo, riconducendo le variazioni a modificazioni spaziali, che lasciano intatta la sostanza della cosa. Così la spiegazione più perfetta consisterà nel mostrare che ciò che esisteva prima sussiste dopo; che niente s'è creato e niente s'è perduto. Si chiami anche ragion sufficiente il principio in virtù del quale noi spieghiamo il mutevole col persistente e ci persuadiamo che nessun elemento essenziale di un fenomeno può essere distrutto o creato dal nulla; questa ragion sufficiente, in fondo, non è altro che una forma del processo d'identificazione. La causalità è l'identità nel tempo; ciò che significa, in ultima istanza, la neutralizzazione del tempo e del mutamento; la riduzione, come direbbe il Bergson, del tempo allo spazio [1]. L'identità perfetta tra la causa e l'effetto, postulata dalla tendenza causale, implica la possibilità di rovesciare il fenomeno, cioè di giungere all'antecedente partendo dal seguente (cioè di ricostruire la causa con l'effetto); e tale è in realtà la tendenza della scienza esplicativa, come si osserva nella meccanica razionale, dove tutti i movimenti sono riversibili, dove cioè l'irriversibilità, ch'è propria del tempo e dei movimenti concreti che avvengono nel tempo, è sostituita dalla riversibilità delle funzioni spaziali. Certo, nel mondo dell'esperienza non vi potrebbe essere un meccanismo affatto sprovvisto di attriti e perciò dotato di una vera riversibilità; questa però non cessa di essere l'ideale a cui la scienza tende,

---

[1] Op. cit., I, pp. 151, 170.

ed a cui può avvicinarsi per quel che le consente la relativa semplicità ed omogeneità dei suoi elementi [1].

Da questo punto di vista il Meyerson, giudicando in un recente volume la dottrina della relatività, ha potuto molto fondatamente mostrare, contro alcuni fraintendimenti neo-kantiani o addirittura protagorei, che essa non si sottrae alla comune tendenza realistica od ontologica di tutte le dottrine scientifiche, e che, con le sue riduzioni del principio di gravità al principio d' inerzia, dei rapporti fisici a rapporti geometrici e, generalmente, del mondo naturale a funzioni spaziali, essa rappresenta lo stadio fino ad oggi più evoluto della scienza esplicativa.

Ma, proprio là dove la scienza razionale celebra i suoi maggiori trionfi, la realtà sembra svanire nel nulla. Col sostituirsi dell' identico al diverso e con l'assottigliarsi degli elementi delle cose fino a diventare mere configurazioni e rapporti spaziali, il mondo oggettivo sconfina nell'astratto; ed il più strano è che questo annientamento progredisce a misura che l'ontologismo scientifico si consolida e si purifica delle scorie sensibili, in modo che gli ultimi enti della scienza sono a un tempo più sostanziali delle cose dell'esperienza comune e più inconsistenti ed inafferrabili. Se questa tendenza identificatrice non incontrasse ostacoli nella resistenza degli oggetti, il progresso della scienza ci condurrebbe a una specie di acosmismo concettuale, distruttivo di quelle esigenze empiriche e realistiche che la scienza non può fare a meno di conoscere e di far sue. Ma la realtà resiste allo sforzo riduttivo dei nostri procedimenti razionali, e la sua resistenza ci obbliga a constatare

---

[1] *Identité et réalité*, 1908, pp. 195-197.

qualche cosa d'irriducibile, a cui diamo il nome d'irrazionale, per ragione d'antitesi con la razionalità di quel procedimento. Così, sul limitare stesso dei dati della conoscenza, è irriducibile la sensazione al fatto meccanico dello stimolo: le qualità sensibili sono le novità del mondo che non si lasciano in alcun modo dedurre. E nella sfera della meccanica, noi possiamo, sì, ridurre i fenomeni al più semplice di tutti, all'urto; ma questo a sua volta è inesplicabile e va accettato, con le sue conseguenze, come un mero fatto: e via via, in ogni ordine di ricerche scientifiche, ci si presentano sempre nuovi dati, da accettare come testimonianza di una realtà che ci sorpassa e che non potremmo mai completamente padroneggiare.

Il Meyerson non ha approfondito abbastanza la natura speculativa di questo irrazionale; o per meglio dire, avendo egli compendiata la razionalità nel procedimento astrattivo e riduttivo della scienza, si trova già precostituita un'irrazionalità in tutto ciò che sfugge agli astratti schemi concettuali. Forse, guardando la razionalità da un punto di vista più alto, egli avrebbe potuto giudicare più veramente razionale il gioco delle due opposte tendenze. E che cos'altro è infatti la sua filosofia se non un tentativo di dominare sinteticamente quel razionale e quell'irrazionale, per dare una rappresentazione completa della realtà? Tanto varrebbe dire, che la sua filosofia, non rientrando nell'uno o nell'altro reparto, perchè pretende abbracciarli entrambi, non può ricevere nessuna qualifica mentale! La verità è che, mentre è relativamente facile ricercare le categorie dei giudizi altrui, è anche più facile perdere di vista le categorie in virtù delle quali si valutano quei giudizi.

Se per questa parte la concezione dell' irrazionale abbozzata dal Meyerson è insufficiente, per un'altra invece è degna di molta considerazione: per aver posto cioè in grande rilievo l' importanza pratica che il presunto irrazionale ha nelle costruzioni scientifiche. Egli ha particolarmente indagato il gioco di questo fattore in un caso che gli altri critici della scienza non avevano finora adeguatamente illustrato. Mi riferisco al grande sviluppo da lui dato al *rôle* filosofico del principio che porta il nome di Sadi Carnot o anche di Carnot e di Clausius. È il così detto principio della degradazione dell'energia, secondo il quale tutte le forme superiori di energia si trasformano a poco a poco, e in maniera irriversibile, nel calore, che è la forma più bassa; così che per conservarle o ricondurle al primitivo stato di organizzazione occorre dar loro un supplemento di energia dal di fuori. Da sè sole tutte le trasformazioni cosmiche tendono a compiersi in un solo senso, che è quello dell'equilibrio progressivo, o dell'abbassamento delle forme più alte al livello delle più basse.

Il principio di Carnot forma la seconda delle grandi leggi della termodinamica, che si differenzia profondamente dalla prima, la quale enuncia un principio di conservazione dell'energia. Certo, tra le due leggi non v' è contradizione, perchè, anche nella degradazione dell'energia, si dà una perfetta equivalenza quantitativa di fenomeni; la differenza concerne invece il carattere del mutamento. La legge di Carnot enuncia non una conservazione, ma un cambiamento, non un' identità, ma una diversità. Essa è una legge del divenire: contro le illusioni che le teorie meccaniche tendono a far nascere, essa afferma che l'universo intero si modifica col tempo in una direzione costante. E, in contrasto con la

vecchia veduta della circolarità delle vicende cosmiche, essa dà un indirizzo determinato e irriversibile al mutamento [1].

Ora l'irrazionalità di questo principio, inserendosi nell'organismo della scienza razionale, lo modifica profondamente. L'identità è il quadro eterno del nostro spirito. Noi non possiamo fare a meno di ritrovarla in tutto ciò che esso crea, ed abbiamo constatato in effetti che la scienza n'è penetrata. Ma l'identità non è tutto, e il principio di Carnot appartiene esso pure alla scienza. È dunque la scienza stessa che, per mezzo di quel principio, ristabilisce la realtà nei suoi diritti. Essa riconosce che, contrariamente a ciò che la causalità postulava, non è possibile eliminare il tempo, dato che tale eliminazione avrebbe per condizione preventiva la riversibilità perfetta dei fenomeni, mentre la riversibilità non esiste in nessuna parte della natura. Insomma, il principio di Carnot è solidale col concetto del tempo e dà precisione a questo concetto, assicurandoci l'impossibilità di ritorni ciclici a lunga scadenza. Donde il principio complementare enunciato dal Perrin: che un sistema isolato non passa mai due volte per lo stesso stato e che l'universo non riveste mai due volte lo stesso aspetto. Secondo la profonda formula del Bergson, le grandi scoperte si sono fatte spesso *par des coups de sonde dans la durée pure*; e il principio di Carnot è uno di siffatti colpi di sonda [2].

Di qui vediamo che avremmo torto di attribuire alla scienza l'annullamento progressivo della realtà, che è la conseguenza del processo d'identificazione.

---

[1] *Identité et réalité*, p. 236 sgg.
[2] Ibid., p. 254 sgg.

La realtà si ribella e non permette che la si neghi. Il principo di Carnot è l'espressione della resistenza che la natura oppone alla *contrainte* che il nostro intelletto, per mezzo della causalità, tenta di esercitare su di essa. Non si tratta qui di un caso isolato, ma del caso più generale ed elementare che si riproduce con maggiore complessità negli ordini più complessi dei fenomeni. Anche l'evoluzione organica postula un divenire, un mutamento continuo e irreversibile nel tempo. È dunque un'esigenza analoga a quella che è espressa dal principio di Carnot: come un corpo la cui temperatura è superiore a quella dei corpi che lo circondano cerca di mettersi in equilibrio con essi, così una specie animale, trapiantata in un mezzo che non le conviene, cerca di modificarsi per giungere a uno stato, che si può egualmente qualificare come di equilibrio. È perciò che il Perrin, volendo designare il principio di Carnot con un termine più generale, l'ha chiamato principio di evoluzione [1].

La legittimità dell'uso di questo termine sembra però alquanto discutibile. Basta qui ricordare che alcuni anni or sono il Lalande, volendo contrapporre all'evoluzionismo spenceriano una formula antitetica di « dissoluzione » [2], faceva appello, molto opportunamente, al principio di Carnot, il quale nel suo significato genuino esprime appunto una degradazione, una dissoluzione delle forme più alte di energia nelle più basse. E, ad ogni modo, la scienza stessa è lontana dall'aver detto l'ultima parola sulla fatalità di questa dissoluzione e della fine del mondo che ne sarebbe la conseguenza inevitabile; anzi,

---

[1] Op. cit., pp. 262, 289.
[2] LALANDE, *La dissolution opposée à l'évolution*, 1893.

come lo stesso Meyerson pone in rilievo, il così detto movimento browniano o movimento molecolare, non soltanto sembra sottrarsi al principio di Carnot, ma ci addita anche la possibilità che nei corpi infinitamente piccoli si reintegri quell'energia che si disperde nei corpi macroscopici.

Lasciando ai competenti queste discussioni tecniche e circoscrivendo il nostro apprezzamento alla posizione speculativa dell'opera del Meyerson, ci sembra che essa si compendii in un neo-kantismo, consapevole piuttosto dei limiti segnati dalla critica kantiana, che della nuova vita spirituale che si svolge dall' interno di essa. I limiti della spiegazione scientifica sono, anche per il Meyerson, indicati dalle antinomie. Noi abbiamo già accennato al contrasto che egli pone senza risolvere esplicitamente, tra il razionale e l' irrazionale. In termini più generali, lo stesso antinomismo è da lui svolto sotto forma di un paradosso epistemologico. Non è strano e contraddittorio, egli osserva, che la scienza studi i fenomeni che non sono altro che mutamento, con l'aiuto di un principio che tende ad affermare l'identità dell'antecedente e del conseguente, cioè a negare che le cose mutino? che essa si serva, per penetrare l'essenza delle cose di cui afferma la realtà, di una concezione che annulla tutta la loro varietà? Non è paradossale al più alto grado che essa riesca in qualche misura in questa sua impresa; e che la natura, se pur limitatamente, sembri mostrarsi penetrabile, plastica, a una teoria che mira a dimostrarla insussistente?

In altri termini, la contradizione è la conseguenza stessa del fatto che esiste un mondo esteriore, una natura, che noi sentiamo, quali che siano i nostri sforzi per assorbirla o confonderci con essa, differente

dal nostro io, pur restando convinti che essa non è che il contenuto della nostra esperienza. Questo fa sì che nella scienza le due correnti opposte coesistano pacificamente. Col meccanismo, coi principii di conservazione e con l'ipotesi dell'unità della materia, essa tende verso l'immobilità del mondo e la sua riduzione allo spazio; mentre, col principio di Carnot e con gli altri irrazionali, essa riconosce l'impossibilità di conseguire quella meta [1].

Posta l'antinomia, il Meyerson fa ancora un passo — ma un passo solo — sulla via della soluzione, riconoscendo che il conflitto non è tra due termini incomparabili, l'io e la natura, ma esiste nell'interno stesso della ragione. E, ciò che per un cultore di scienze naturali è una concessione eccezionale, egli si spinge fino a dire che « Hegel, estendendo molto legittimamente i limiti dell'insegnamento di Kant sul lato antinomico del nostro intelletto, ha ammirevolmente inteso che il conflitto è essenziale. La contradizione si manifesta, in effetti, appena si rivela l'esistenza del diverso. Ma come e su che potrebbe esercitarsi l'attività identificatrice della ragione, se non vi fosse il diverso? » [2].

Vuol dire forse questo, che il Meyerson accetta la dialettica hegeliana come soluzione delle antinomie della ragione? Parrebbe, ma non è così. In un lunghissimo capitolo dedicato ad Hegel, egli s'impiglia nelle difficoltà particolari del sistema, lasciandosene sfuggire lo spirito animatore, che pure aveva intravvisto nell'accenno da noi precedentemente riferito. E, tutto sommato, la dialettica hegeliana finisce col significare per lui una sezione — la più bizzarra ed

---

[1] *De l'explication* ecc., II, pp. 349-350.
[2] Ibid., II, p. 351.

eterodossa senza dubbio — di quello stesso razionalismo che egli ha visto già esemplato nelle scienze, e che ha fuori e contro di sè un irrazionale inesplicabile. La funzione sintetica della ragione concreta gli sfugge, così, totalmente.

Il suo giudizio su Hegel risente dell'incertezza ed instabilità di questa sua posizione mentale. Dopo aver detto che Hegel « ha esteso molto legittimamente l'insegnamento di Kant sul lato antinomico della ragione », egli afferma che la logica hegeliana, fondata sull'antinomia stessa, non è valida, e ripete con Kant che la logica non ha fatto un sol passo avanti da Aristotele in poi. Eppure anche lui, con la sua interpretazione dinamica del principio d'identità, è uscito fuori della logica aristotelica, e, per la sua modesta parte, ha rinnovato la stranezza dell'atteggiamento kantiano, di riconfermare verbalmente quel che in atto veniva sorpassando e scalzando.

IX

L' ultimo Bergson.

La pubblicazione de « *L'évolution créatrice* » (1907) segna l'ultima fase del vero e proprio svolgimento del pensiero bergsoniano. Ultima non vuol dire però conclusiva; essa infatti lasciava aperto il problema dell'origine dello slancio vitale e della materia che ne scandisce il ritmo, cioè, in ultima istanza, del significato unitario e trascendente dell'evoluizone cosmica. La soluzione di questo problema avrebbe dovuto formare oggetto di una filosofia della religione, o forse piuttosto, di una teogonia: un'opera che il Bergson ha più volte promesso e i suoi scolari hanno preannunziata come un *nescio quid maius*, ma che poi egli non ha data. E quasi per compensare questa mancanza — o per farla sentire più pungente — un recente biografo ha voluto costruire, lasciandosi guidare dagli scarsi cenni disseminati nell'opera del maestro, e più ancora dallo spirito informatore di tutto il sistema, quella che a suo avviso avrebbe dovuto o potuto essere la teologia del Bergson [1]. Egli ci ha avvertito, è vero, che il suo tentativo è stato incoraggiato e appro-

---

[1] J. Chevalier, *Bergson*, Paris, Plon, 1926.

vato dal filosofo; ma siffatto consenso non è forse diverso da quello che sogliono dare i maestri ai lavori degli scolari; e quand'anche noi dovessimo esser convinti che nessun altro epilogo meglio si appropria all' intuizione bergsoniana del mondo, saremmo tuttavia tentati a giudicarlo spurio egualmente, perchè vi fanno difetto quella tensione dello sforzo e della ricerca mentale, e quella profonda magia animatrice delle cose in apparenza fredde e morte, in cui consiste l'arte inimitabile del Bergson.

Per limitarci soltanto alle manifestazioni autentiche dell' « ultimo Bergson », ci si offrono tre libri, uno dei quali, sotto il titolo « *L'énergie spirituelle* », riunisce vari saggi, in parte almeno posteriori a « *L'évolution créatrice* »; l'altro, « *Durée et simultaneité* », contiene una critica della dottrina della relatività, per quel che, con l' idea delle durate multiple, interferisce o sembra interferire con la concezione bergsoniana del tempo. Il terzo, infine « *Les deux sources de la morale et de la religion* », contiene, in iscorcio, la sua visione del mondo morale e del mondo religioso. In questi scritti non si avverte nessun distacco netto dalle posizioni mentali già segnate dalle opere precedenti; pure non si può dire che essi rappresentino variazioni insignificanti intorno a temi esauriti. Il pensiero del Bergson intacca sempre in qualche modo quel che tocca, e quand'anche non scava profondamente, tuttavia incide. Non sarà quindi superfluo dedicare ad essi uno studio accurato, con la speranza che le modificazioni più recenti dei punti già acquisiti ci consentano di trarre qualche elemento nuovo di giudizio sull' intuizione bergsoniana nel suo complesso.

Il saggio « *Durée et simultaneité* » vuole, come si è accennato, ribadire l' idea della *durée pure*, quale

risultava dalla classica tesi su « *Les données immédiates de la conscience* », contro le deformazioni spaziali che essa subisce nella concezione relativistica dell' Einstein. Sembrerebbe a prima vista che il Bergson avesse anticipato, da più di trent'anni, la posizione einsteiniana, quando in un passo delle *Données* (1889), egli affermava che il tempo, tradotto dall' interiorità della coscienza nell'esteriorità della natura geometrica e meccanica, fosse da considerare non soltanto come spazio, ma proprio come una quarta dimensione spaziale [1]. Non v'era già qui, almeno nelle linee essenziali, l' idea di quel *continuum* a quattro dimensioni, di cui hanno tanto usato e abusato gli odierni relativisti? Certamente; e si spiega il senso di compiacenza con cui il Bergson ricorda la sua quasi profetica intuizione. Tuttavia i due casi non sono perfettamente identici; altrimenti, per confutare l' Einstein o per circoscrivere la portata della sua dottrina, bastava che il Bergson rinviasse il lettore allo scritto precedente, invece di darsi la pena di scrivere un nuovo libro. In effetti, se noi, prescindendo per un momento dall'espressione metaforica del tempo come una quarta dimensione dello spazio, poniamo a raffronto la sostanza della tesi svolta nelle *Données* con la dottrina della relatività, non troviamo tra l'una e l'altra quell'antitesi così recisa che ci viene presentata in *Durée et simultanéité*. Nella relatività (ristretta), il Lorentz e sulle sue orme l' Einstein, in base ai risultati dell'esperimento Michelson-Morley, sono stati portati a formulare l' ipotesi che in un moto rettilineo, uniforme ed estremamente celere, si dia una contrazione dello

---

[1] *Essai sur les données* ecc., p. 83; v. anche *Durée et simultaneité*, Paris, Alcan, 1926³, p. 78.

spazio e un allungamento del tempo. Donde le due conseguenze paradossali, che hanno urtato e scosso il senso comune anche più dei vecchi argomenti zenoniani: la prima è che un individuo lanciato in un proiettile con una velocità di poco inferiore a quella della luce, e supposto ritornato al punto di partenza dopo di aver percorso, tra l'andata e il ritorno, una certa traiettoria, ha impiegato un tempo di gran lunga minore di quel che risulta a un osservatore immobile: p. es. se il fantastico viaggiatore ha impiegato due anni, il non meno fantastico osservatore ha dovuto consumare due secoli nell'attesa. Una seconda, ulteriore conseguenza, è che, dato l'allungamento del tempo, quelle che da un punto di vista appaiono come delle simultaneità, da un punto di riferimento diverso si distendono, per così dire, in successioni.

Noi non vogliamo qui entrare nei particolari della dottrina della relatività, ma soltanto studiare le ripercussioni di essa sulla intuizione bergsoniana del tempo. Perciò ci chiediamo: questa idea delle durate multiple, diverse pei diversi osservatori, è proprio del tutto incompatibile con quella della *durée pure*, esposta nella classica tesi del Bergson? Implica forse quest'ultima un tempo assoluto, unico per tutti gli esseri, simile al tempo newtoniano? A noi pare di dover rispondere negativamente. Certo, c'è tra le due vedute un' immensa distanza: l'una esprime un tempo vissuto, l'altra un tempo simboleggiato in una formula matematica. Tuttavia la prima, quella di Bergson, non esclude, anzi implica le durate multiple, e, se qualcosa esclude, è proprio l' idea del tempo unico e assoluto del Newton. Se il tempo infatti è sentimento immediato dell' io che « si lascia vivere », è compenetrazione di stati d'animo, come

note di una melodia, è chiaro che esso varia secondo il contenuto, l'intensità, la tensione della vita individuale. Debbono esserci così delle durate di differente decorso *(écoulement)* pei differenti esseri: per la pietra che quasi non è intaccata dal morso del tempo, per la farfalla che vive un giorno, per l'uomo, anzi pei singoli uomini e pei vari momenti della loro vita. E non v'è neppure, da questo punto di vista, una vera e propria simultaneità: solo a una constatazione estrinseca, fatta coi mezzi meccanici (per es. con un orologio) può risultare che due processi vitali si svolgono nello stesso tempo, ma nel suo interno ciascuno di essi ha un modo proprio e incomparabile di scandire il proprio tempo. In breve: se ci poniamo col Bergson nella coscienza immediata ed elementare, quella che precede ogni distinzione e comparazione riflessa — e tale appunto è la posizione delle *Données* — non giungeremo mai alla nozione di un tempo unico, denominatore comune dei nostri giudizi sulle simultaneità e le successioni degli avvenimenti.

Com'è allora che il Bergson nell'ultimo scritto citato *(Durée et simultanéité)* giunge all'idea di questo tempo e fa di esso una barriera insuperabile contro i paradossi del relativismo? Cominciamo col ricapitolare brevemente le sue critiche. Egli dice in sostanza ai relativisti: quando voi prendete due sistemi diversi di riferimento, l'uno immobile e l'altro in moto, e fate constatare con calcoli matematici rigorosi che la misura del tempo è diversa nei due casi, voi confondete in una sola due questioni ben distinte. Da una parte, c'è una rappresentazione matematica, esatta ma convenzionale, la quale non concerne il tempo realmente vissuto, bensì i soli intervalli, che ne sono le traduzioni spaziali e come

le proiezioni immobili. Dall'altra parte, c'è una interpretazione psicologica che s'insinua, come un miraggio quasi inconsapevole, tra quelle formule e dà ad esse un senso paradossale. Ma riprendiamo l'ipotesi dei due osservatori, l'uno che viaggia nel proiettile, mentre l'altro sta fermo sulla terra: essi non sono ambedue reali, cioè non vivono egualmente le due « durate »; e invece, a seconda che si assume come centro di riferimento la terra o il proiettile, in quel centro vien collocato un osservatore in carne ed ossa, e l'altro non è che un fantasma, una proiezione immaginaria, concepita secondo le leggi di una prospettiva *sui generis*. Avviene qui, nell'ordine del tempo, qualcosa di analogo a quello che ci è molto più familiare nell'ordine dei rapporti spaziali: un pittore che vuol ritrarre due individui situati a una certa distanza l'uno dall'altro, li fa di diversa grandezza, dando dimensioni maggiori a quello che è più vicino al centro della sua visione, e impiccolendo l'altro. Ma a nessuno verrebbe in mente di dire che il pittore abbia ritratto un nano e un gigante, nè che questi sian collocati in due spazi diversamente conformati; ognuno anzi giudicherà che, essendo unico lo spazio, le due figurazioni debbono essere differenti, per uniformarsi alla legge di esso. Similmente, i tempi multipli di Einstein, non solo risultano da un'analoga prospettiva, ma presuppongono e implicano un tempo unico e assoluto [1].

La critica è acuta e convincente; ma come si giustifica, dal punto di vista bergsoniano, questa assunzione del tempo unico? Quasi senza accorgersene, il Bergson s'è venuto a poco a poco allontanando dalla posizione della coscienza immediata in cui s'era

---

[1] *Durée et simultaneité*, p. 100 sgg.

chiuso nelle *Données*. Già in *Matière et mémoire*, egli aveva cominciato con l'integrare il sentimento ingenuo ed elementare della durata col sussidio della memoria, senza la quale è impossibile distinguere e connettere un « prima » e un « poi ». Ma porre una memoria significa porre una coscienza, presente ai singoli momenti, che li connetta insieme. Si dirà allora che ci son tante coscienze, ciascuna con una propria legge e con un proprio ritmo, quanti individui vi sono? Chi ben guardi, vedrà che la coscienza, nel fondare l'idea del tempo, interviene non già come un mezzo di separazione e di disgregazione, ma come un principio unificatore, come un piano identico su cui si graduano e si distribuiscono i dati qualitativamente eterogenei dell'esperienza sensibile immediata. Se questa è la natura e la legge della coscienza, è chiaro che essa non può attuarsi in due modi diversi, una volta come mezzo di unione, un'altra di disgregazione; ma che tra coscienza e coscienza deve prolungarsi, per così dire, quella stessa opera di collegamento che s'è effettuata nell'interno di una singola coscienza. Il Bergson ha inconsapevolmente obbedito a questa esigenza profonda, nel formulare alla fine il concetto di un tempo unico, compreso in una coscienza unica; ed a spingerlo per la nuova via molto ha contribuito il fatto che, con *L'évolution créatrice*, egli aveva già molto ampliato la sfera della sua indagine, passando da un punto di vista psicologico individuale a un punto di vista cosmico e universale. Ma il concetto di una coscienza unica, « normale » in un senso kantiano, non si trova in nessun altro scritto così chiaramente formulato come in « *Durée et simultaneité* ».

È interessante osservare il modo con cui egli vi giunge, per via d'ipotesi e di approssimazioni, che

ricordano piuttosto il procedimento dello scienziato o del matematico, che non quello del filosofo. « La ipotesi di un tempo unico, egli dice, è fondata sopra un ragionamento per analogia, che dobbiamo ritener conclusivo fino a che non ci verrà offerto nulla di più soddisfacente. Questo ragionamento, appena cosciente, potrebbe formularsi così. Tutte le coscienze umane sono della stessa natura, percepiscono nello stesso modo, camminano con lo stesso passo e vivono la stessa durata. Ora, nulla c' impedisce d' immaginare quante coscienze umane si voglia, disseminate a distanza attraverso la totalità dell'universo, ma abbastanza vicine l'una all'altra perchè due di esse consecutive, prese a caso, abbiano in comune la parte estrema del campo della loro esperienza esteriore. Ciascuna di queste due esperienze esteriori partecipa alla durata di ciascuna delle due coscienze. E, poichè le due coscienze hanno lo stesso ritmo di durata, così dev'essere anche delle due esperienze. Ma le due esperienze hanno una parte comune; dunque, con questo *trait d'union*, esse si congiungono in un'esperienza unica, che si svolge in una durata unica e può considerarsi, a volontà, come appartenente all'una e all'altra delle due coscienze. Poichè lo stesso ragionamento può ripetersi da ogni punto al punto contiguo, una medesima durata vien raccogliendo, lungo la sua via, gli avvenimenti della totalità del mondo materiale; e alla fine possiamo eliminare le coscienze umane che avevamo collocate nei vari punti come altrettanti collegamenti per il movimento del nostro pensiero: e non vi sarà più che il tempo impersonale in cui scorreranno tutte le cose »[1].

---

[1] Op. cit., pp. 58-59.

Questo tempo impersonale non è che il tempo come può essere rappresentato da una coscienza in genere: diverso, sì, dagli schemi spaziali della scienza della natura, ma risultante da un procedimento concettuale che ha di gran lunga sorpassato l'intuizione irriflessa e ingenua delle *Données*. Ora se è vero, e tal è certamente in rapporto alla filosofia bergsoniana, che il progresso speculativo è segnato dai nuovi *coups de sonde dans la durée pure*, questo sviluppo della concezione del tempo deve modificare non poco l'orientamento fondamentale del pensiero del Bergson. Raccogliamo infatti gli elementi di giudizio che le opere precedenti ci offrivano. Sfrondata dalla magìa delle parole e delle effusioni mistiche, la vita dello spirito appariva in esse come qualcosa di estremamente povero: la sua perfezione era tutta alle origini, in un albeggiare indistinto e ineffabile della coscienza che « si lascia vivere » senza riflettere, separare, astrarre, insomma senza dar forma al suo contenuto fluente ed amorfo. Anzi, tutto questo ulteriore lavoro del pensiero e della volontà veniva giudicato come una falsificazione e una deformazione; e il compito stesso della critica filosofica consisteva nel liberare da siffatte incrostazioni della vita intellettuale e sociale la realtà pura della coscienza immediata. Certamente, noi sentivamo che nel Bergson pensatore c'era molto più che questo ideale di rinuncia, che questa negazione di ogni processo di vita psicologica; c'era, in effetti, lo stesso sforzo critico, razionale malgrado tutto, per scalzare, ma insieme per spiegare e in qualche modo giustificare, ciò che nell'evoluzione umana si vien sovrapponendo all'esperienza immediata. Egli, insomma, non si chiudeva nei confini della vita elementare dello spirito, ma ne usciva fuori, sia pure per meglio delimitarli

e agguerrirli; sì che noi potevamo dubitare e sperare che la sua filosofia significasse, più che un tentativo per farci retrocedere a uno stato di natura o d'infanzia, uno sforzo per elevarci a una concezione più matura di vita, mediata da tutto il lavorio critico con cui lo spirito si riafferma, attraverso e al di sopra delle sue apparenti negazioni. O meglio, il Bergson ci offriva confusamente l'una e l'altra alternativa: col suo intuizionismo irrazionalistico egli era sulla via delle negazioni sterili e corrosive; con la penetrazione della sua critica, capace di trarre profondi motivi spirituali anche da ciò che all'apparenza è insensibile e opaco ad ogni luce mentale, egli era sulla via delle negazioni dialettiche e innovatrici. Così la visione dello spirito, nella sua filosofia, oscillava tra una specie di regresso e d' involuzione tendente verso qualcosa di primitivo e d' indifferenziato, e uno sviluppo culminante in un consapevole possesso dei momenti superati nel corso del divenire. Lo spirito insomma appariva ora come alcunchè di tanto semplice e puro, che al primo contatto con le cose del mondo rischiava di appannarsi e di corrompersi, ora come una complessa realtà, che si tempra e si fortifica nella vita, che include più che non escluda, che si afferma anche negandosi.

Bisogna francamente riconoscere che nella scuola bergsoniana e su tutto l'ambiente storico contemporaneo, già per sua natura proclive all' irrazionalismo, al decadentismo, al volontarismo vuoto e inconsistente, ha influito il Bergson deteriore, che era anche il più facile e il più indulgente verso le vanità e le debolezze umane. Era agevole infatti a qualunque filisteo, dimentico o ignaro di tutto il tormentoso lavoro che era costata al maestro la conquista di quell'apparente rivelazione della vita immediata dello

spirito, abbandonarsi al facile e dilettantesco intuizionismo, alle stolte negazioni di ogni seria attività mentale, e trincerarsi nel ben difeso campo della propria ignoranza. Chi pensa al bergsonismo spicciolo, che ha infestato la cultura contemporanea, non può non osservarvi una curiosa analogia con certi atteggiamenti degli antichi gnostici, i quali, immaginando di essere naturalmente custodi e interpreti dello spirito, si credevano in diritto di esentarsi da ogni sforzo e pena di educazione mentale e morale.

Ma in Bergson c'è incomparabilmente di più e di meglio che nel bergsonismo. E le ultime manifestazioni del suo pensiero confermano e rendono maggiormente esplicito quello sforzo di espansione e di elevazione che, nella sua visione dello spirito, tempera e neutralizza l'opposta tendenza verso un'eccessiva semplificazione. Noi abbiamo constatato lo sviluppo della sua dottrina del tempo, e le considerazioni che siamo poi venuti esponendo saranno forse apparse sproporzionate all'interesse di un tema così particolare. Non si dimentichi però che il Bergson è, per eccellenza, il filosofo della « *durée pure* » e che pertanto ogni mutamento nella posizione di questo problema non può mancare di ripercuotersi su tutti gli altri. È quel che noi vogliamo ora mostrare, esaminando alcuni degli scritti più significativi riuniti nel volume su « *L'énergie spirituelle* ».

Dobbiamo ancora una volta rifarci da « *L'évolution créatrice* » che segna, per tutti i problemi della filosofia bergsoniana, un passaggio di grande importanza dal punto di vista psicologico delle *Données* a un punto di vista cosmologico e cosmogonico. Ciò vuol dire che quel che all'individuo appare immediato e quasi nativo, nella vita dell'universo, invece, è il prodotto ultimo, estremamente elaborato e com-

plesso, di una lunga evoluzione cosmica, di uno slancio vitale e cosciente che attraversa tutti i gradi dell'esistenza, e condensa in un'energia sempre più compatta ed esplosiva quel che raccoglie lungo il corso del suo divenire. Sotto l'apparente semplicità e facile spontaneità dell' io, che l' ispezione psicologica ci rivela, si tende una forza tanto più attiva quanto più affonda nel passato. Si prenda p. es., dice il Bergson, l'attività pratica: « a qual segno riconosciamo noi d'ordinario l'uomo di azione, colui che lascia la sua impronta sugli avvenimenti ai quali lo mescola la fortuna? Non forse da ciò, ch'egli abbraccia una visione più o meno lunga in una visione istantanea? Più grande è la porzione del passato ch'egli possiede nel suo presente, più pesante è la massa ch'egli spinge nell'avvenire per far pressione contro le eventualità che si preparano: la sua azione, simile a una freccia, scocca con tanta più forza in avanti, quanto più la sua rappresentazione si tendeva indietro » [1]. Così, generalmente, « una forza lavora alle nostre spalle, che cerca di liberarsi dai suoi impedimenti e di sorpassare sè medesima, dando, dapprima, tutto ciò che ha, e poi anche più di quel che ha: come definire diversamente lo spirito? e in che cosa la forza spirituale si distinguerebbe dalle altre, se non per la facoltà di trarre da sè stessa più di ciò che contiene? Ma bisogna tener conto degli ostacoli d'ogni genere che questa forza incontra nel suo cammino. L'evoluzione della vita, dalle sue origini fino all'uomo, evoca ai nostri occhi l' immagine di una corrente di coscienza che s' impegna nella materia come per crearsi un passaggio sotterraneo, fa dei tentativi a destra e a sinistra, si spinge più o meno avanti,

[1] *L'énergie spirituelle*, p. 16.

s' infrange il più spesso contro la roccia, e tuttavia, in una direzione almeno, riesce a forare e ad emergere alla luce. Questa direzione è la linea d'evoluzione che va a finire all'uomo » [1].

La rappresentazione che precede può far nascere l' idea che sull'uomo il passato agisca come un impulso in qualche modo meccanico, che lo pone gratuitamente in possesso di un'energia accumulata da altri e lo dispensa dalle pene di un lavoro proprio. Così nella visione facile e istantanea degli oggetti che ci circondano, si attualizza in noi con un *fiat* un' infinità di vibrazioni materiali, si rivela come un epilogo, continuamente rinnovantesi, di tutta la storia del mondo. Ma se è vero che l'uomo beneficia dell'energia che, come direbbe Campanella, ha rubato al sole, è anche vero che la legge dell'energia spirituale è di attuarsi per mezzo di nuova energia e di sorpassarsi continuamente. Lo spirito, ha detto in qualche parte Bergson con una frase felice, non vive di rendita; il capitale gli frutta solo col nuovo lavoro. Esso non fa leva su di un passato che gli è dato gratuitamente tutto in una volta, ma in un certo senso si dà da sè stesso quel passato con la sua attività. E a misura che se ne appropria, se ne disimpegna e si libera. Ogni creazione spirituale è un trionfo sulla materia; ma insieme, e questo per il Bergson è il punto più importante, è impulso a nuove creazioni. Risiede qui il criterio distintivo delle forme inferiori dell'attività spirituale, quelle cioè che sono ancora imprigionate nella materia, dalle forme più alte e propriamente umane. « Veduta dal di fuori, la natura appare come una immensa efflorescenza d' imprevedibile novità: la forza

---

[1] Op. cit., p. 22.

che l'anima sembra creare con amore, per niente, per semplice gusto, la varietà senza fine delle specie vegetali e animali; a ciascuna, essa conferisce il valore assoluto di una grande opera d'arte; si direbbe che essa si attacchi alla prima venuta quanto alle altre, quanto all'uomo stesso. Ma la forma di un vivente, una volta disegnata, si ripete indefinitamente, e gli atti di questo vivente, una volta compiuti, tendono a imitarsi l'un l'altro e a ricominciare automaticamente: l'automatismo e la ripetizione, che dominano dovunque, fuorchè nell'uomo, dovrebbero avvertirci che siamo qui innanzi ad arresti, e che la vita, invece di progredire, si limita a segnare il passo »[1]. Superiore è l'attività dell'uomo; e più alta di ogni altra, quella dell'uomo morale. « L'uomo, chiamato senza tregua ad appoggiarsi sulla totalità del suo passato, per pesare tanto più potentemente sull'avvenire, è il grande successo della vita. Ma creatore per eccellenza è colui, la cui azione, intensa essa stessa, è capace d' intensificare anche quella degli altri uomini, d'accendere, generosa, dei focolai di generosità. I grandi spiriti morali, particolarmente quelli il cui eroismo inventivo e semplice ha aperto nuove vie alla virtù, sono rivelatori di verità metafisica. Si dica pure che essi sono al punto culminante dell'evoluzione; essi son tuttavia più vicini alle origini e rendono sensibile ai nostri occhi l' impulso che vien dal fondo. Consideriamoli attentamente, cerchiamo di provare con simpatia ciò che essi provano, se vogliamo penetrare con un atto d' intuizione fino al principio stesso della vita. Per sondare il mistero delle profondità, bisogna talvolta esaminare le cime. Il fuoco che è al centro

[1] Op. cit., pp. 25-26.

della terra non appare che alla sommità dei vulcani »[1].

Qui ci si rende più evidente quel che già avevamo osservato nello schema dell' idea del tempo. La filosofia del Bergson, nella sua ultima fase, accentua quell'elemento di sviluppo e di progresso, che era già sensibile nell' *Évolution créatrice*, e senza sconfessare l' intuizione della vita immediata dello spirito, si sforza di conciliarla con una visione più mediata e riflessa. Al culmine dell'attività umana, essa ritrova le forze motrici elementari; ma non può ritrovarle intatte e immutate, come se tutto il lavoro compiuto da un capo all'altro fosse stato vano, bensì come si ritrova nell'organismo la virtù fecondatrice del germe. All' inizio non c' è che una potenza in atto di spiegarsi, non una realtà già perfetta e sufficiente che possa isolarsi da tutto ciò che essa non è ancora divenuta, ma è in via di divenire. Il « farsi altro » è condizione di vita e di sviluppo; il negarsi è mezzo di più energica affermazione; mentre un' intuizione istantanea — quella delle *Données* — che separi puntualmente i dati della vita immediata da quelli che vi sovrappone una riflessione falsamente intesa come postuma, non può che pietrificare e fossilizzare la vita nel germe. Si ricordi il motivo insistente delle *Données*: *le temps est-il de l'espace?* e, insieme, la preoccupazione costante con cui il Bergson voleva in quel libro salvare la realtà pura dello spirito da ogni contaminazione esterna e spaziale. Che cosa in effetti salvava? null'altro che la sterilità del seme, al riparo dalla corruzione fecondatrice della terra. Ora, se vogliamo trarre tutte le conseguenze implicite nel nuovo orientamento bergsoniano, dob-

---

[1] Op. cit., pp. 26-27.

biamo rispondere, che il tempo non è ma si fa spazio, senza dare più a questo passaggio il significato di una falsificazione; dandovi, anzi, il senso di uno sviluppo. Il tempo si fa spazio per ritrovarsi tempo più pieno; o, fuori di questa figurazione un po' simbolica, lo spirito traversa la materia, per possedersi più compiutamente come spirito.

Dovremo dir lo stesso dei rapporti tra l' intuizione e l' intelletto? È qui che in fondo volevamo arrivare. L' intuizionismo irrazionalistico del Bergson non rappresenta che una fase iniziale e provvisoria della sua dottrina; è come una difesa con cui egli ha protetto la nascente concezione energetica dello spirito dagli attacchi dell' intellettualismo scientifico e del piatto razionalismo filosofico francese. Ma, una volta conquistata una visione dell'evoluzione creatrice, egli non può coerentemente rinnegare le tappe più progredite del cammino dello spirito a profitto della più bassa. La sua intuizione filosofica non si scava una comoda nicchia in uno strato alogico o prelogico dell'anima, per respingere tutto ciò che ne sorpassa gli angusti limiti, ma traversa la zona dell' intelletto e la sorpassa, per riconfermare e svolgere, attraverso quella mediazione critica, la rivelazione della coscienza immediata. Noi crediamo perciò di coglierne il senso più profondo — quello ch' è sfuggito ai bergsoniani e in qualche modo allo stesso Bergson — ponendola sul piano di un razionalismo speculativo.

La curva del pensiero bergsoniano ci rappresenta, in iscorcio, la più ampia curva che vien descrivendo tutta la filosofia francese contemporanea. Satura di un razionalismo astratto e impersonale che tre secoli di speculazione le avevano istillato nel sangue, quella filosofia è esplosa, negli ultimi decenni, in una rea-

zione violenta e benefica contro il suo passato, contro la *raison* che, distaccatasi dalle fonti della vita, aveva creato al di sopra di essa un tessuto di schemi e di formule. *La science primait la conscience.* Con quella reazione, la coscienza ha preso il sopravvento, la filosofia ha ripreso contatto con la vita; ha ripreso il senso del concreto, dello spontaneo, dell' immediato, del contingente, del nuovo. Questa riconquista s' è fatta a prezzo dell' intelletto, della scienza: *la conscience a primé la science.* Ma vi sono oggi segni numerosi e non dubbi di un ritorno al razionalismo, o meglio di una tendenza verso un razionalismo nuovo, che non riconsacri i vecchi schemi e non annulli le recenti conquiste, ma contemperi e rinsaldi vicendevolmente l' intuizione e la ragione. È importante notare che due recentissime storie del pensiero francese[1] esprimono questa identica tendenza; ed è caratteristico che una di esse, scritta da uno dei più chiari rappresentanti della filosofia contemporanea (il Brunschvicg) sia dedicata al Bergson, non a titolo di generico omaggio, ma come all'esponente maggiore del nuovo avviamento speculativo. « Il servigio capitale di cui la filosofia è debitrice a Bergson, scrive il Brunschvicg[2], è che egli ci ha fatto uscire, in una volta, dal secolo XVIII e dal XIX. Egli ha messo fuori contestazione il carattere superficiale e inconsistente del pseudo-razionalismo al quale il Mill si richiamava per opporlo all'apologia romantica dell' istinto... Grazie a Bergson, al di là del formalismo dell' intelligenza e dell' incoscienza dell' istinto, la filosofia del XX secolo cammina verso ciò che era

---

[1] PARODI, *La philosophie contemporaine en France*, Paris, Alcan, 1927[3]; BRUNSCHVICG, *Les progrés de la conscience dans la philosophie occidentale*, ivi, 1927.

[2] Op. cit., II, p. 693.

stato la base dello spiritualismo del XVIII secolo: l'unità della verità nella scienza e nella coscienza. Ma il XX secolo non si può ricondurre al XVIII, puramente e semplicemente. Tra i due si pone tutto lo sviluppo della riflessione critica, che ha avuto per effetto di eliminare gli ultimi impacci al movimento di un' intelligenza ascendente e conquistatrice. »

Questo giudizio è la conferma autorevole dell' interpretazione da noi data nelle pagine precedenti della filosofia bergsoniana, riveduta attraverso l'ultima fase della sua evoluzione. Noi siamo confortati a concludere che, mentre il bergsonismo tramonta, il pensiero vivo di Bergson gli sopravvive ed è ben lontano dall'aver esaurito tutta la propria efficacia. In un passo citato dal Brunschvicg [1], il nostro filosofo, dopo di aver constatato gli enormi progressi della potenza fisica dell'uomo, compiuti per mezzo delle scienze della natura, scriveva: « Se si considera che ogni nuovo utensile, ogni nuova macchina, è per noi un nuovo organo (un organo non è effettivamente ed etimologicamente un utensile?), ci si accorge che è proprio il corpo dell'uomo quello che si è ingrandito in così breve tempo. Ma la sua anima — io parlo dell'anima individuale e dell'anima sociale — ha acquistato forse nello stesso tempo il supplemento di forze necessarie per governare questo corpo subitamente e prodigiosamente ingigantito? E i formidabili problemi davanti ai quali noi oggi ci troviamo, non sono nati, in gran parte almeno, da questa sproporzione? ». È un passo che io lascio alla seria meditazione del lettore, restrigendomi qui a segnalare nel Bergson uno di quei grandi maestri di vita spi-

---

[1] BRUNSCHVICG, op. cit., pp. 694-695 (estratto da *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, Nouvelle serie, t. LXXI, 1914, I, p. 132).

rituale, che più hanno giovato e possono giovare tuttora a colmare quella sproporzione[1].

L'ultimo dei tre libri ricordati, *Les deux sources de la morale et de la religion*, c'introduce ai problemi della vita morale e religiosa. Ritroviamo qui il Bergson a noi già noto, coi suoi schemi ingegnosi: morale statica e morale dinamica, religione cristallizzata e religione creatrice, variazioni nuove sull'antitesi familiare dello spazio e del tempo, della materia meccanica e dello slancio vitale. Ma Bergson è sempre, oggi come prima, il pensatore che non si esaurisce nello schema e sa dargli un contenuto e un tono sempre nuovi, sì che anche l'interesse del lettore si rinnova continuamente e assapora il piacere dell'imprevisto, abbastanza raro in tema di filosofia.

La sua etica considera l'obbligazione come espressione di una morale inferiore, essenzialmente

---

[1] Sono lieto di poter qui trascrivere una nota con cui il Croce sottolineava ne *La Critica*, la mia interpretazione della filosofia bergsoniana:

« A conferma del giudizio, che qui è dato, sulla necessaria dialettica alla quale conduce il concetto bergsoniano dell' 'intuizione', dirò che, avendo io or son ventitrè anni, nel mio saggio sullo Hegel (1906), affermato appunto questo (v. 3ª ed., pp. 141-142), e dimostrato che il Bergson rifaceva in nuovi modi contro l'intelletto astratto una critica già fatta dall'idealismo classico e dallo Hegel, ma che lo Hegel progrediva oltre l'intuizione e fondava la sua critica sopra un nuovo 'concetto del concetto', ebbi poi, a questo proposito, col Bergson, nel 1911, a Bologna, una importante conversazione. Il Bergson mi espresse maraviglia che io avessi potuto connettere la sua posizione con quella dello Hegel, 'che era un intellettualista' e io gli risposi che, per contrario, lo Hegel era un 'antintellettualista', e che bisognava stare attenti a non attingere la notizia del suo pensiero dalle frigide esposizioni che ne erano state fatte, e neppure dalle esteriorità sistematiche, ma dall'acqua corrente e dalla fonte, e anzitutto dalla *Fenomenologia*. Il Bergson mi disse che queste indicazioni gli suscitavano molto interesse e che egli, fin allora, non aveva studiato direttamente l'opera hegeliana ».

statica, dettata dalla società. Non si può vivere la vita di tutti i giorni senza obbedire a certe prescrizioni. Una scelta s' impone in ogni istante, e noi optiamo naturalmente per ciò ch' è conforme alla regola. Noi non ne abbiamo quasi coscienza e non facciamo quasi sforzo. « Una via è stata tracciata dalla società, noi la troviamo aperta innanzi a noi e la seguiamo; occorrerebbe maggiore iniziativa per prendere una scorciatoia attraverso i campi. Il dovere, così inteso, si compie quasi sempre automaticamente, e l'obbedienza al dovere, nei casi più frequenti, si potrebbe definire come un lasciarsi andare o un abbandono »[1]. Come si spiega allora che questa obbedienza appare al contrario come uno stato di tensione e il dovere stesso una cosa rigida e dura? Son casi eccezionali, risponde il Bergson, e, per la solidarietà dei doveri tra loro, essi danno il loro colorito a tutti gli altri. In esseri dotati di istinti sociali, come le formiche e le api, questi, che per noi sono doveri, non sono che atti automatici, mediante i quali la specie si conserva negli individui; per noi, che siamo « *lestés de variabilité et d' intelligence* » la necessità prende la *souplesse* dell'obbligazione. Ma, in ogni caso, la vita sociale è egualmente immanente all' istinto come all' intelligenza; e che gli uomini giustifichino innanzi alla propria coscienza i loro doveri, non significa che questi abbiano una natura di ordine razionale. « Altra cosa è una tendenza, naturale o acquisita, altra è il metodo, necessariamente razionale, che s' impiegherà per renderle la sua forza e per combattere ciò che vi si oppone »[2]. Più, dunque, si guarda

---

[1] BERGSON, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, 1932, p. 13.

[2] Ibid., p. 16.

alla fonte dell'obbligazione più la si confonde con la necessità e la si riavvicina all' istinto — o meglio, a un surrogato intelligente dell' istinto.

Ma, di fronte a questa morale del formicaio umano, v' è quella del genio etico che spontaneamente si prodiga, che non impone prescrizioni, e la cui vita stessa è un appello, un esempio. Tra le due, v' è differenza di natura, come tra la società e l'umanità. La prima è quella a cui pensiamo ordinariamente quando ci sentiamo obbligati. Però, al di sopra di questi doveri ben precisi, noi amiamo di rappresentarcene altri, più fluenti, che vi si sovrappongono: dono di sè, spirito di sacrifizio, carità, tali sono le parole che pronunziamo quando pensiamo ad essi. Tra le due morali corre la stessa distanza che v' è tra il riposo e il movimento. La prima è ritenuta immutevole, e, se anche muta, non confessa di aver cambiato o lo dimentica. La forma che essa presenta in qualunque momento dato ha la pretesa di essere definitiva. Ma l'altra è una spinta, una esigenza di movimento. Ponete la prima, e voi non ne farete uscire la seconda, non più che da una o più posizioni di un mobile possiate trarre il movimento. Al contrario, il movimento include l' immobilità, poichè ciascuna posizione traversata dal mobile può esser concepita ed anche percepita come un arresto virtuale. « Del resto, non c' è bisogno di una dimostrazione in regola: la superiorità è vissuta prima di essere rappresentata. Ed è una differenza di tono vitale. Colui che pratica regolarmente la morale della città prova quel sentimento di benessere, comune all' individuo e alla società, che manifesta le interferenze reciproche delle resistenze materiali. Ma l'anima che si apre, ed agli occhi della quale gli ostacoli materiali cadono, è piena di gioia. Piacere e benessere sono

qualche cosa, ma la gioia è assai più. L'una infatti non è contenuta negli altri, bensì gli altri, virtualmente, in essa. Quelli sono arresti o segnano il passo, mentre essa si muove in avanti »[1]. Le grandi figure morali che hanno lasciato la loro impronta nella storia si danno la mano al di sopra dei secoli o al di sopra delle città umane: insieme, compongono una città divina in cui c' invitano ad entrare. Noi possiamo non intendere distintamente la loro voce; ma l'appello è lanciato, e qualcosa vi risponde sempre dal fondo della nostra anima[2].

Questa città divina e mistica non ha, evidentemente, contorni precisi e istituzioni fisse, come la città terrena. « L'aspirazione pura è un limite ideale come l'obbligazione nuda. Ma non è men vero che sono le anime mistiche quelle che hanno trascinato e continuano a trascinare nel loro movimento le società civilizzate »[3]. È qui l'aspetto più interessante e più nuovo dell'etica del Bergson. Se nelle *Données* e nell'*Évolution créatrice* egli si compiaceva di esasperare l'antitesi tra lo statico e il dinamico, qui egli comincia a sentire l'esigenza dialettica di una sintesi. Fra una mera obbligazione infra-razionale e uno slancio super-razionale, posti come limiti ideali estremi della vita morale, egli comincia a intendere la forza mediatrice dell' intelligenza, che, trasferendo gli opposti sul piano della società storica, contempera la conservazione col progresso, l'arresto col movimento. « La giustizia viene così senza posa allargata dalla carità; la carità prende di più in più la forma della semplice giustizia... L'umanità è invitata a porsi a un livello determinato — più alto di una società animale, dove

---

[1] Op. cit., p. 56. [2] Ibid., p. 66. [3] Ibid., p. 84.

l'obbligazione non sarebbe che la forza dell'istinto, ma meno alto di un'assemblea di dèi, dove tutto sarebbe slancio creatore. Considerando allora le manifestazioni della vita morale così organizzata, le si troverà perfettamente coerenti tra loro, e capaci per conseguenza di essere ricondotte a principii determinati. La vita morale sarà una vita razionale »[1].

Analoga è la ricerca delle due fonti della religione, che si svolge parallelamente a quella della morale, senza interferenze reciproche, in modo che il lettore resta perplesso sui caratteri differenziali dell'una e dell'altra. Il Bergson si attiene, nei due casi, al metodo introspettivo dell'osservazione psicologica; pure, su questo stesso piano empirico, poichè si presentano di fatto nella coscienza non poche interferenze tra moralità e religione, sarebbe stato opportuno uno studio comparativo delle due forme di esperienza. Anche nel caso della religione il Bergson, benchè non lo soccorra qui l'analogia con gli animali inferiori, che non presentano nulla di comparabile con un'esperienza religiosa, cerca di fondarsi su qualcosa di naturale o d'istintivo. L'uomo, egli dice, è il solo essere che si senta soggetto alla malattia e che sappia di dover morire, mentre tutto il resto della natura si espande in una tranquillità perfetta. Inoltre, di tutti gli esseri viventi in società l'uomo è il solo che possa deviare dalla linea sociale, cedendo a preoccupazioni egoistiche, mentre è in causa il bene comune; altrove l'interesse individuale è dovunque coordinato e subordinato al generale. Ora la natura, che ha dato all'uomo, con l'intelligenza, quelle preoccupazioni e quelle deviazioni, gli ha dato anche la possibilità

---

[1] Op. cit., p. 85.

e il modo di compensarle, in guisa che la tendenza all'ordine si manifesti automaticamente. È così che la religione, sotto forma di *fonction fabulatrice*, interviene: essa dunque « è una reazione difensiva della natura contro ciò che vi potrebbe essere di deprimente per l' individuo e di dissolvente per la società nell'esercizio dell' intelligenza »[1]. Insomma la religione è destinata a colmare, in esseri dotati di riflessione, un *deficit* eventuale di attaccamento alla vita; e adempie a questo compito raccontando all'uomo delle storie paragonabili a quelle con cui si cullano i fanciulli. La fonte della religione — si parla qui della religione statica, naturalmente — è pertanto l' immaginazione; ma ci son due prodotti distinti di questa attività. Le favole della religione hanno un carattere di necessità che manca alle altre: esse contraffanno la realtà percepita in modo da prolungarsi in azioni, mentre le altre possono restare allo stato d' idee[2].

Di fronte a questa religione statica, di cui il Bergson ci dà analisi molto più particolareggiate e sottili che siamo costretti a tralasciare, la religione dinamica è slancio mistico dell'anima, che coincide, almeno parzialmente, con lo sforzo creatore « che muove da Dio, se non è Dio stesso ». L'amore che consuma il mistico non è più semplicemente l'amore dell'uomo per Dio, ma è l'amore stesso di Dio per tutti gli uomini. Ma anche qui, come nell'etica, si dà una fusione delle due forme di religiosità, per cui la religione assume l'aspetto di una « cristallizzazione, per mezzo di un raffreddamento graduale, di ciò che il misticismo vien depositando, ancora in istato incandescente, nell'anima dell'umanità »[3]. In

[1] Op. cit., p. 219. [2] Ibid., p. 225. [3] Ibid., p. 254.

questo senso la religione sta al misticismo come la volgarizzazione alla scienza.

Da questo breve saggio si può già vedere quanto s'ingannassero quei bergsoniani — tipo Chevalier — che, integrando per proprio conto la dottrina ancora incompiuta del Bergson, pretendevano imporle un cappello teologico di vecchio stile. Bergson invece, nella sua filosofia della religione, non esce dai limiti dell'esperienza religiosa e dello slancio vitale: di Dio egli ci dice non più di quanto si può argomentare dal movimento stesso dell'anima verso di lui. E s'ingannavano egualmente coloro che credevano di poter trarre dal bergsonismo conseguenze politiche e sociali di stile « nazionalistico » e « attivistico ». Essi prendevano troppo *au pied de la lettre* le formule irrazionalistiche del loro autore, senza pensare che dietro di esse vi era un tormentato pensiero che, nell'esasperarle, si affermava mentre credeva di eclissarsi. Una raffinata e intelligente critica dell'intelligenza è stata scambiata così con un ideale d'irrazionalismo quasi ferino. Giungono pertanto molto opportune le considerazioni politiche del capitolo conclusivo dell'opera che qui consideriamo, dalle quali impariamo a conoscere un Bergson umanitario, antisciovinista, critico acuto della civiltà industriale: un Bergson insomma il quale ci conferma ancora una volta che la cultura, quando è piena e schietta cultura e non imparaticcio verbale, non può esser mai mortificatrice dell'umanità.

X

La teoria della relatività e i suoi sviluppi filosofici.

È ormai un dato di fatto pacifico che la teoria della relatività di Einstein è una concezione scientifica, la cui importanza fisica e astronomica va esaminata e valutata dai cultori delle scienze della natura e non dagl' incompetenti filosofi. Già alcuni anni or sono il Cassirer osservava che si fa a quella dottrina un cattivo servigio quando si cerca di convertire troppo immediatamente i suoi dati in risultati filosofici e metafisici[1], come hanno fatto tutti coloro che l' hanno presa per una reincarnazione della sofistica protagorea o per un superamento della *Critica* kantiana. A questi fraintendimenti molto ha contribuito la scarsa conoscenza che i filosofi avevano dello stato presente delle quistioni fisiche. Essi, che non avrebbero neppur sognato di contestare la validità delle equazioni di Maxwell o della trasformazione di Lorentz, si sono attaccati invece alla relatività come a un dominio proprio, forse perchè erano più direttamente colpiti dalle sottili argomentazioni

---

[1] E. Cassirer, *Zur Einstein'schen Relativitätstheorie. Erkenntnis-theoretische Betrachtungen*, Berlin, 1920, p. 75.

sul tempo, sullo spazio, sulla simultaneità, e dal senso paradossale di alcune affermazioni relativistiche, che rinfrescavano il ricordo delle tesi zenoniane. Indagini storiche accurate, fatte da cultori di scienze fisiche, hanno mostrato che la teoria della relatività è tutt'altro che una novità improvvisa e impreveduta, — come, per dirla con un vecchio esempio, il colpo di pistola che fa voltar la gente nella strada —, ma è il logico epilogo di una serie di assidue ricerche, a cui hanno collaborato numerosi scienziati e matematici, dal Maxwell al Lorentz, al Riemann, al Ricci, al Minkowski, ecc., e che il genio di Einstein ha fatto convergere in un unico foco.

Da queste premesse non bisogna tuttavia concludere che la filosofia sia tenuta a disinteressarsi della teoria della relatività, ma soltanto che il suo interessamento debba essere indiretto e mediato. Come dottrina della scienza, essa ha il compito d' indagare il carattere, il senso e il valore del procedimento scientifico seguito dalla scienza relativistica; come dottrina dei massimi principii, essa ha il diritto di giudicare se e quale assegnamento possa farsi sul nuovo concetto del tempo-spazio, che la nuova scienza offre alla meditazione filosofica. Epistemologia e metafisica sono di fatto le due grandi vie lungo le quali s' è andata incamminando la speculazione post-relativistica, specialmente nei paesi anglosassoni, francesi e tedeschi. E la produzione filosofica che s' è venuta accumulando è così ricca, e così vivace è l'eccitamento mentale suscitato dai nuovi problemi, che, se pure i risultati non fossero ancora apprezzabili, noi non potremmo metter da parte questi studi con uno sterile *fin de non recevoir*. Qualunque idea si abbia dei rapporti formali tra la scienza e la filosofia, giova non dimenticare che la *Critica*

della ragion pura e i *Principii metafisici della scienza della natura* sono nati nella mente di Kant dalla meditazione della meccanica newtoniana.

Un'esposizione sommaria, quale noi ci proponiamo di fare, degli sviluppi filosofici della teoria della relatività, implica però un'esposizione almeno altrettanto sommaria della teoria stessa. E questa è cosa molto più ardua di quanto non si creda. Le complicazioni delle formule matematiche non costituiscono, contro le apparenze, il nodo principale della difficoltà; si può benissimo capire il *senso* della teoria della relatività, anche senza essere particolarmente versati nelle matematiche superiori, ma è malagevole ricostruire il valore mentale di certi passaggi, che il matematico è in grado di compiere facilmente, con una mera sostituzione di formule, senza preoccuparsi delle cose che si sottendono alle formule. Un matematico definì la sua disciplina come quella « in cui non si sa di che cosa si parla »; e gli espositori della teoria della relatività hanno fatto spesso tesoro di quella definizione, dispensandosi dall'interpretare i loro simboli. Non potendo pertanto rimandare il lettore non matematico a nessuna esposizione intelligibile della dottrina, e dovendo pur dargliene qualche cenno per dare un significato alle considerazioni epistemologiche che formano oggetto del nostro studio, siamo costretti a rischiare per nostro conto un'esposizione non-matematica.

La teoria della relatività si divide in due parti, speciale e generale, la prima delle quali concerne i movimenti uniformi (dipendenti dal principio d'inerzia), la seconda generalizza i risultati della prima, estendendoli anche ai movimenti accelerati (dipendenti dal principio di gravità), o meglio trova delle formule più generali, in cui si parificano le due

specie di movimenti, che sembrano rette da due leggi diverse.

La relatività speciale di Einstein non è a sua volta che l'estensione di un principio già noto nella meccanica classica col nome stesso di principio di relatività, che consiste nel considerare come indifferente ed equivalente, rispetto alle leggi del moto, la condizione di riposo o di movimento rettilineo e uniforme di qualunque mobile. Questa relatività implicava tuttavia la permanenza dello spazio e del tempo come punti di riferimenti del moto: così il Newton, nelle sue applicazioni della meccanica ai movimenti celesti, postulava l'immobilità assoluta dello spazio e la costanza assoluta del tempo. Alla nozione stessa del relativo pareva che fosse indispensabile un termine di rapporto assoluto; e tempo e spazio, infatti, elevati da lui a dignità di « sensori di Dio », costituivano appunto delle condizioni assolute di tutte le relazioni fisiche. La meccanica celeste post-newtoniana, fino ad Einstein, è stata fedele a questi presupposti (se non alla illustrazione deistica di essi), sia che assumesse come costante la posizione delle stelle fisse, sia che postulasse un etere immobile, sia che immaginasse, col Naumann, un invisibile corpo *a*, fisso nello spazio, a cui si potessero riferire i moti relativi di tutti gli astri.

Il principio classico di relatività, testè accennato, ha avuto un'incondizionata validità fino ai nostri tempi, o, più precisamente, fino a quando sono stati studiati dei movimenti abbastanza lenti, non esclusi quelli degli astri. Ma l'esame di movimenti celerissimi, come quelli dell'elettricità e della luce, ha dimostrato l'insufficienza del principio e ha fatto constatare delle divergenze notevoli nel comportamento di questi fenomeni. Le equazioni del Maxwell,

che costituiscono le leggi dell'elettrodinamica, non conservano la loro forma nel passaggio da una condizione di riposo a una condizione di movimento. Similmente, la luce si propaga nel vuoto con una velocità costante, eguale per tutti i colori e qualunque sia la velocità con cui si muove la sorgente luminosa. Questa costanza è stata indirettamente provata dal famoso esperimento di Michelson-Morley, che ha avuto un' importanza decisiva nella genesi della teoria della relatività. Gli sperimentatori movevano dal presupposto della meccanica classica, che la propagazione della luce fosse relativa alla quiete e al movimento della sorgente luminosa; quindi pensavano che un raggio luminoso, moventesi nel senso del moto della terra, avesse una velocità maggiore di un altro raggio che si propagasse lungo una direzione normale a quella del primo; e con un dispositivo di specchi che rimandavano indietro i due raggi, credevano di poter misurare la differenza delle rispettive velocità, mercè l'esame delle frange d' interferenza dei raggi stessi. Invece l'esperienza, ripetuta nelle condizioni più diverse e con strumenti sempre più perfetti, diede sempre risultati negativi, offrendo così l' indiretta prova dell' indipendenza della velocità della luce da quella della sorgente luminosa. Per spiegare questa anomalia, un fisico, il Fitz Gerald, formulò l'ipotesi che un corpo in moto subisse una contrazione nel senso stesso del suo movimento; ma tale ipotesi sembrò ad alcuni arbitraria e gratuita, simile a « un dono dall'alto », com'ebbe a dire il Minkowski. Einstein sentì per primo l' importanza del problema che l'esperienza di Michelson-Morley apriva al pensiero scientifico. Da una parte v'era un principio di grande autorità, dall'altra un dato di fatto che vi contraddiceva: abbandonar

l'uno non era possibile, perchè continuava ad essere adeguato a tutta una serie di fenomeni; per rinunziare all'altro sarebbe stata necessaria una smentita sperimentale, mentre al contrario tutte le esperienze lo confermavano; accettar l'uno e l'altro significava rinunciare a ogni criterio unitario nell'interpretazione dei fenomeni. L'unica soluzione plausibile sarebbe stata di escogitare una formulazione nuova del principio di relatività, che includesse anche il fenomeno ribelle. Tale soluzione costituisce appunto la dottrina einsteiniana della relatività (ristretta, cioè limitata ai movimenti uniformi) [1].

A differenza del principio classico di relatività, che presupponeva la costanza degl'intervalli temporali e spaziali, quello di Einstein considera come relativi lo stesso spazio e lo stesso tempo. Ogni sistema di riferimento ha la sua propria misura delle distanze spaziali e degl'intervalli temporali; e le misure non coincidono, quando quei sistemi son diversi. Lo spazio misurato da un osservatore in riposo differisce da quello che è misurato da un osservatore in movimento; e lo stesso può dirsi del tempo. Due avvenimenti, contemporanei per il primo di essi, sono successivi per il secondo. Tutto ciò può dar l'impressione a un terzo, che considera dall'esterno quella differenza, che il tempo e lo spazio effettivamente si accorciano e si allungano, come se fossero delle materie elastiche, mentre invece non si tratta che di mutamenti di prospettive. Ma le variazioni del tempo e dello spazio non vanno intese come se ciascuna si effettuasse per sè, indipendentemente

---

[1] EINSTEIN, *Sulla teoria speciale e generale della relatività*, tr. ital., Bologna, 1921, p. 14 e sgg.; R. MARCOLONGO, *Relatività*², Messina, 1923, pp. 63, 210, 212 e sgg.

dall'altra. In realtà esse sono inter-relate. Poichè la velocità-limite con cui i fenomeni si propagano è quella della luce, qualunque misura spaziale è in funzione del tempo della propagazione della luce, e questo tempo è a sua volta esprimibile in termini di spazio (1 secondo = 300 mila km.). Non vi sono insomma uno spazio e un tempo separati, ma v'è un continuo spazio-temporale.

Non tutte, però, le differenze delle misure dello spazio e del tempo, dipendenti dalla diversità dei sistemi di riferimento, sono praticamente apprezzabili. Nel caso di moti lenti, esse sono trascurabili; ma per moti celeri, che si avvicinano alla velocità-limite della luce, si fanno sempre maggiori. Il modo di computare tali differenze è offerto da una formula matematica che, dal suo inventore, prende il nome di trasformazione di Lorentz, e della quale Einstein ha esteso il valore a tutti i movimenti uniformi. Così vengono unificati sotto una stessa legge i moti celeri e i moti lenti: la meccanica galileo-newtoniana rientra nella meccanica di Einstein come un caso-limite, dove cioè, per la lentezza dei moti di cui si tratta, la trasformazione di Lorentz porta una variazione che si avvicina allo zero. Al posto dell'assoluto spazio-temporale della vecchia meccanica, subentra, come nuova « costante » fisica, la trasformazione di Lorentz, molto meno carica di nebbie metafisiche, benchè porti ancora in sè qualche traccia di quell'assoluto, racchiusa nel mistico simbolo c, che esprime la velocità costante della luce. Se il tempo e lo spazio non sono più sensori di Dio, la luce figura ancora come un raggio che parte dall'occhio divino. Bisogna però aggiungere che quella traccia scompare nella teoria della relatività generalizzata.

In questa seconda fase della dottrina, Einstein ha tolto a considerare i movimenti accelerati dipendenti dalla gravitazione. Può essere considerata come insormontabile — egli s'è chiesto — la differenza tra la massa inerziale e la massa ponderale di un corpo, tra il moto uniforme della meccanica e il moto accelerato della gravifica? O si può risolvere anch'essa in una differenza relativa ai sistemi di riferimento? Per avvicinarci alla comprensione del problema, ricorriamo a qualche esempio. Una figura circolare, guardata di scorcio, ci appare come un'ellisse. Dobbiamo forse concludere che il circolo effettivamente si schiaccia, ed immaginare una forza che eserciti su di esso una pressione? Lo stesso potremmo immaginare anche della forza di gravità [1]. Anche più calzante è questo secondo esempio, addotto dall'Eddington. Gli antichi si raffiguravano la terra come piana; sicchè, quando essi volevano tracciare sulla carta il contorno dei vari paesi, erano costretti ad alterare le rispettive distanze, ingrandendo le dimensioni della Grecia, che era al centro del loro quadro e accorciando le terre e i mari via via più lontani da quel centro. Di tali distorsioni ci dà un esempio la così detta proiezione ortografica d'Ipparco. Ora immaginiamo un osservatore che, con una carta alla mano, avesse voluto accertarsi della velocità di una nave moventesi dalle colonne d'Ercole verso la Grecia. Egli avrebbe dovuto constatare con sorpresa un'accelerazione a misura che la nave si avvicinava alla meta, e, per spiegarsi lo strano fenomeno, avrebbe potuto pensare a un demone che attirasse i vascelli verso la patria e che ritardasse invece

[1] H. WEYL, *Raum, Zeit, Materie. Vorlesungen ueber allgemeine Relativitätstheorie*, Berlin, 1923[5], p. 166.

quelli che se ne allontanavano. Per noi invece quell'accelerazione non racchiude più nessun mistero, ma consiste in una illusione prospettica, dipendente dalla proiezione in un piano di ciò che ha natura di una curva[1]. Analogamente, l'accelerazione della gravità che noi constatiamo prendendo come sistema di riferimento lo spazio euclideo a tre dimensioni, non potrebbe dipendere da una simile illusione? dal fatto cioè che noi trascuriamo una curvatura *sui generis* dello spazio euclideo, prodotta dall' inserzione della dimensione *tempo*? L'analogia è più che plausibile: quando noi ci rappresentiamo un movimento in uno spazio tridimensionale, noi dimentichiamo in effetti che la traiettoria è continuamente modificata dal tempo. Noi parliamo, p. es., delle *ellissi* che i pianeti descrivono intorno al sole, e così dicendo immobilizziamo lo spazio fuori del tempo, mentre è chiaro che, effettuandosi la traslazione nel tempo, il movimento non è ellittico, ma elicoidale.

Ancora un esempio, offertoci dall' Eddington in forma di un gustoso apologo. C'era una volta, egli dice, una specie di pesci che viveva in un oceano a due dimensioni. Si poteva osservare che questi pesci in genere nuotavano seguendo linee rette, a meno che non vi fosse un ostacolo al loro libero percorso. Ciò sembrava naturalissimo. Ma c'era una regione in quell'oceano dove i pesci che vi si avventuravano sembravano cadere sotto l' impero di un incantesimo: alcuni, traversandola, cambiavano la direzione del loro movimento, altri si mettevano a nuotare in giro, indefinitamente. Per spiegare questa singolarità, un tale immaginò una dottrina del

[1] A. S. Eddington, *The nature of the physical world*, Cambridge, 1929, p. 117.

movimento vorticoso (Cartesio); un altro (Newton) immaginò che i pesci fossero tutti attirati da un pesce enorme (il pesce-sole), che dormiva al centro di quella regione. Questa dottrina fu confermata con esattezza meravigliosa per ogni genere di esperienza. Si trovò che tutti i pesci avevano in sè una potenza attrattiva proporzionale alla loro dimensione e inversamente proporzionale al quadrato delle loro distanze. Vi furono, sì, taluni che si lamentarono di non vedere come una tale azione potesse propagarsi a distanza; ma l'opinione generale fu che tale influenza si propagasse per mezzo dell'oceano, e che se ne comprenderebbe meglio il meccanismo il giorno in cui si conoscesse qualcosa di più sulla natura dell'acqua. Ma venne infine un tale (Einstein) che concepì una tutt'altra spiegazione. Egli era colpito dal fatto che i pesci, grandi e piccoli, seguivano sempre le stesse traiettorie, e portò tutta la sua attenzione sulle traiettorie invece che sulle forze. Così ottenne una spiegazione interessante dell' intero sistema. Vi era nell'oceano una collina che circondava il pesce-sole; e i pesci non potevano percepirla direttamente, essendo di due dimensioni. Ma quando un pesce veniva ad avventurarsi su l'uno dei due versanti della collina, benchè facesse del suo meglio per nuotar diritto, faceva sempre un certo giro (un viaggiatore che sale obliquamente il declivo di una montagna la cui sommità è alla sua destra deve scientemente poggiare a sinistra se vuol conservare la sua posizione primitiva in rapporto alla bussola). Era là il segreto di quell'attrazione incomprensibile o di quella deviazione delle traiettorie nella regione della collina. Questo paragone, soggiunge l' Eddington, non è perfetto, perchè non fa che intervenire una collina nello spazio, mentre bisogna rappresentarsi il fe-

nomeno come dipendente da una curvatura dello spazio-tempo. Esso nondimeno dimostra abbastanza bene come la curvatura dell'universo in cui abitiamo possa dare l'illusione di una forza attrattiva *sui generis*[1].

Ci avviamo così ad intendere, almeno approssimativamente, quale sia stato il procedimento seguìto dall'Einstein nella sua teoria della relatività generalizzata. Invece di partire dallo spazio euclideo e di servirsi delle coordinate piane della fisica tradizionale, egli è partito dalla geometria quadridimensionale del Riemann e del Minkowski e si è servito delle coordinate curve del Gauss. Così, col sussidio del calcolo, egli è riuscito a ricostruire, con approssimazione anche maggiore del Newton, le leggi della gravitazione. Se i vantaggi sperimentali della sua dottrina sono modesti (e finora par che si limitano al computo di un lieve spostamento secolare del perielio di Mercurio e di minime inflessioni della luce stellare che passa per il campo di gravitazione del sole), i vantaggi dottrinali sembrano grandissimi. Per mezzo di essa si unificano in un solo principio i movimenti uniformi e quelli accelerati; la gravità s'identifica con l'inerzia; la fisica secondo l'antico e inappagato voto di Cartesio, si converte in una geometria superiore.

Le meditazioni filosofiche sulla dottrina fisica qui sommariamente esposta hanno preso, come s'è accennato, due indirizzi distinti. Alcuni pensatori si sono fondati sulla nuova concezione dello spazio-tempo per elevare delle costruzioni metafisiche in

---

1 EDDINGTON, *Espace, temps, gravitation*, tr. francese, Paris, 1921, pp. 119-20.

antitesi col vecchio materialismo, che s' ispirava alle tramontate vedute meccanistiche della scienza naturale. L' idea dell'atomo materiale come sostegno delle qualità fisiche non è infatti che una proiezione nello spazio sottratta al divenire del tempo; mentre nella continuità spazio-temporale, l'atomo rigido si converte in un *evento*, e si fa intrinseca alla natura l' idea di un divenire che nell' ipotesi materialistica era sempre in qualche modo avventizia. Noi abbiamo già esaminate [1] alcune di queste costruzioni metafisiche, come quella dell'Alexander e del Whitehead. Ci resta qui a considerare l'altro indirizzo, più strettamente epistemologico, che consiste nel sottoporre ad esame critico il procedimento e i risultati della teoria della relatività. Tra i due indirizzi la distinzione non è così netta come la nostra classificazione lascerebbe apparire: i critici della scienza hanno sempre di mira una visione unitaria del cosmo, e i metafisici a loro volta muovono da considerazioni critiche sui dati della relatività. C' è tuttavia una diversità d' indirizzo nel rispettivo lavoro, simile a quella che, per usare un paragone dell' Eddington, corre tra l'opera di due minatori che da due punti opposti attendono a traforare lo stesso monte.

Anche dell'epistemologia relativistica abbiamo avuto in parte occasione di occuparci, parlando del Bergson e del Meyerson [2]. Qui vogliamo più particolarmente studiare le interferenze della nuova dottrina dello spazio-tempo con l'estetica trascendentale di Kant e alcune interessanti conseguenze, inaspettatamente idealistiche, tratte da un grande astronomo inglese (il già citato Eddington) dalle

---

[1] V. i capitoli 1 e 2 di questo volume.
[2] V. i capitoli 8 e 9 di questo volume.

vedute einsteiniane. Quanto al primo punto, è lecito forse affermare che la concezione kantiana sia indissolubilmente legata all' intuizione dello spazio euclideo e che la validità della geometria non euclidea nella rappresentazione scientifica dell'universo ne costituisca una implicita confutazione? Ora bisogna distinguere tra le cognizioni scientifiche di Kant e il significato filosofico della sua estetica trascendentale. È indubitato che nel raffigurarsi una intuizione pura dello spazio egli si riferisce allo spazio euclideo della geometria e della fisica del suo tempo; ma ciò non vuol dire che la pura forma della spazialità, come ordinatrice dei dati del senso esterno, sia in alcun modo dipendente dalla scienza euclidea. Anche nello spazio del Riemann, in quanto è spazio, gli elementi debbono essere rappresentati l'uno fuori dell'altro; ed appunto in questa mera esteriorità, e nella spiegazione che ne dà Kant, come una necessità della nostra costituzione spirituale, consiste il valore permanente dell' Estetica kantiana. A questa considerazione il Cassirer, che ha dedicato un importante studio ai rapporti tra Einstein e Kant, ne aggiunge un'altra egualmente perentoria. Se la teoria kantiana dello spazio, egli dice, fosse legata a una veduta euclidea, essa non sarebbe valida neppure per spiegare le nostre rappresentazioni empiriche. Lo spazio della comune esperienza, infatti, a differenza dello spazio scientifico, non è isotropo nè omogeneo, il che vuol dire che non è affatto geometrico. E lo stesso si può ripetere anche del tempo. Ora è evidente che, se Kant ignorava lo spazio non euclideo delle geometrie superiori, costruito un secolo più tardi, non ignorava certo il carattere non euclideo dello spazio empirico, e tuttavia non ritenne affatto incompatibile con esso la propria concezione.

Si può pertanto concludere che, se la forma della spazialità in genere è apriori nel senso kantiano, cioè una condizione dell'esperienza non spiegabile per mezzo di associazioni empiriche, la traduzione in atto di quella forma, invece, è soggetta a un processo evolutivo, per cui, a misura che si fanno più complesse le esigenze sperimentali, le costruzioni dello spazio si complicano a loro volta. E, come lo spazio euclideo rappresentava, di fronte allo spazio dell'esperienza prescientifica, un grado superiore di astrazione e di coordinazione, similmente lo spazio delle geometrie non-euclidee può significare un nuovo grado lungo la medesima linea ascensiva. Del che ci viene dato conferma dalla stessa impossibilità in cui siamo di rappresentarcelo sensibilmente, perchè il progresso delle costruzioni scientifiche consiste appunto nel distaccare gli oggetti dalle condizioni empiriche della sensibilità [1]. Da questo punto di vista non fa più scandalo la relatività dei rapporti spaziali illustrata da Einstein: tale relatività non tocca l'osservatore empirico, che può praticamente contare sopra una sufficiente costanza delle sue relazioni con l'ambiente, ma tocca soltanto colui che vuol formarsi una veduta d'insieme del cosmo, prescindendo per quanto è possibile dai punti di vista divergenti di singoli osservatori, collocati nelle situazioni più disparate. In un certo senso, la così detta teoria della relatività potrebbe meglio chiamarsi della non-relatività, perchè tende a sottrarre i propri enti dal relativismo delle prospettive empiriche.

Osservazioni analoghe valgono per il tempo. E qui il Cassirer pone opportunamente a raffronto la tesi

---

[1] CASSIRER, op. cit., p. 123 e sgg.

bergsoniana della *durée pure* col tempo einsteiniano simboleggiato dalla trasformazione di Lorentz, mostrando che in realtà essi si dispongono su due piani di coscienza diversi: il che spiega quanto poco siano state concludenti le fantastiche peregrinazioni attraverso gli spazi interstellari escogitate dai rivenditori di scienza relativistica al minuto e le non meno fantastiche constatazioni delle divergenze tra il tempo vissuto dai viaggiatori celesti e quello registrato dagli osservatori terreni. Un punto però vale ancor la pena di esaminare, per completar questa *mise à point* della critica kantiana con la scienza della relatività. L'unificazione del tempo e dello spazio, o, come si suol dire comunemente, la traduzione del tempo in una quarta dimensione spaziale, non annulla la distinzione posta da Kant tra le due forme, del senso interno e del senso esterno? Anche qui bisogna intendersi. Già lo stesso Kant, nel porre quella distinzione, non volle del tutto separare il tempo dallo spazio. Egli anzi, movendo dalla giusta considerazione che una sintesi di rappresentazioni fuori di noi non è possibile se prima non la compiamo dentro di noi, ammise una ideale priorità della forma del tempo su quella dello spazio e un necessario concorso dell' intuizione temporale nel prodursi della sintesi spaziale. Ma i relativisti, a loro volta, annullano forse ogni distinzione tra il tempo e lo spazio? Nella stessa espressione simbolica delle matematiche, la quarta dimensione dello spazio, cioè il tempo, non si confonde con le rimanenti, ma presenta la caratteristica, che il suo segno algebrico è negativo, mentre quello delle altre tre è positivo. Ciò basta a simboleggiare l'esigenza almeno di una distinzione; ed uno dei più filosofici fautori della scienza relativistica, il Weyl, non ha esitato a

tradurre questa esigenza nei termini della dottrina kantiana, affermando che, « di fronte alla struttura materiale del mondo, il tempo e lo spazio sono da considerarsi come forme (al plurale) dei fenomeni »[1].

Anche di fronte all'*Analitica della ragion pura* della *Critica* kantiana, la dottrina della relatività non solo non costituisce una deviazione, ma anzi una conferma del carattere funzionale e sintetico delle leggi scientifiche. Coloro che si son fermati alle apparenze protagoree del relativismo non hanno considerato — come osserva giustamente il Cassirer — che le indagini di Einstein tendono a fondare, attraverso e oltre la relatività, delle nuove « invarianti » fisiche. Esse riconoscono che la costanza, propria del lavoro concettuale, non appartiene mai alle cose, quali che siano, ma solo e sempre ad alcuni riferimenti fondamentali e ad alcune dipendenze funzionali, che nella lingua simbolica delle matematiche e della fisica si traducono in equazioni determinate. Questa risoluzione delle cose, mutevoli aggregati di qualità sensibili, nei rapporti quantitativi e invariabili, di cui tutta la scienza moderna ci offre, nella sua storia, una progressiva esemplificazione, raggiunge il suo stadio più alto nella scienza einsteiniana, che semplifica il mondo materiale fino al punto da farlo coincidere con un puro schema dello spazio-tempo e sostituisce alla personificazione, sempre in qualche modo animistica, delle « forze » fisiche una composizione di traiettorie geometriche[2]. Il mondo di Einstein sta a quello della fisica precedente come il

---

[1] WEYL, op. cit., p. 223: *So darf man behaupten dass erst der jetzt von uns eingenommene Standpunkt der allgemeinen Relativität dem Umstande völlig gerecht wird, dass Raum und Zeit dem materiellen Gehalt der Welt als Formen der Erscheinungen gegenübertreten.*

[2] CASSIRER, op. cit. pp. 40, 55.

mondo di Galileo stava a quello della fisica animistica del Rinascimento. E lo studio di esso fa risultar molto più chiaro, secondo il Cassirer, il valore della trasformazione introdotta da Kant nella dottrina della conoscenza, dalla vecchia *Abbildtheorie* della tradizione platonica, nella nuova *Funktionstheorie*. In conclusione, lungi dall'ostacolare l'idealismo critico della filosofia kantiana, la scienza di Einstein ne ha facilitata l'intelligenza e confermata la validità.

Che la cosa effettivamente sia così, ci viene provato, oltre che dalle considerazioni del Cassirer, anche indirettamente dal fatto che tutte le dottrine critiche della scienza sorte negli ultimi anni dallo studio della teoria della relatività, hanno un'evidente intonazione idealistica. E il fatto è anche più significativo perchè gli autori di quelle dottrine sono per la maggior parte cultori di scienze naturali, ignari dell'idealismo della tradizione filosofica, ed anzi propensi, per abito mentale dello specialismo scientifico, alle interpretazioni materialistiche degli « oggetti » delle loro discipline. Emerge tra costoro un astronomo inglese, A. S. Eddington, autore di due opere importanti sulla teoria della relatività, in cui alla trattazione scientifica s'intreccia quella epistemologica: il tutto con una libertà e spregiudicatezza mentale e con una vivacità d'intuizioni filosofiche, che ci rivelano come sia progredita la nuova generazione scientifica rispetto alla precedente. Il primo dei due libri, che s'intitola *Spazio, tempo, gravitazione*, ci fa assistere alla spontanea germinazione del problema filosofico nel pensiero del suo autore, che era originariamente partito da più modesti e limitati intendimenti. Infatti, dopo di aver dato un'esposizione, irta di formule matematiche, della

dottrina fisica, l'Eddington giunge a questa conclusione inaspettata: « La teoria della relatività riconduce tutta la scienza della natura a delle relazioni; altrimenti detto, ciò che conta è la struttura, non la sostanza. Se anche la sostanza è indispensabile alla struttura, la sua natura non entra nel computo... È forse esagerato dire che il nostro spirito, ricercando la permanenza, è quello che crea l'universo della fisica? e che là dove la scienza ha fatto progressi maggiori, ivi lo spirito non ha fatto che riprendere dalla natura ciò ch'esso aveva introdotto? Da quanto si è detto, questa conseguenza s'impone: le leggi della meccanica, della gravitazione, dell'elettrodinamica, dell'ottica, che noi abbiamo raccolte in un unico schema, non hanno la loro origine in un meccanismo speciale della natura, ma nel nostro spirito » [1]. Tale conclusione ha un evidente senso kantiano, tanto più significativo quanto meno consapevole. Non ci manca neppure l'ombra della cosa in sè, della « sostanza sconosciuta », che si nasconde dietro i rapporti meramente strutturali della scienza, per quanto già si intravveda che l'apprensione diretta della coscienza possa attingerla.

L'altro libro dell'Eddington, che ha per titolo *The nature of physical world*, pubblicato a dieci anni dal primo, rivela una padronanza di gran lunga maggiore dei problemi filosofici che in questo erano appena abbozzati. L'antitesi latente tra i due punti di vista sulla realtà, l'uno della scienza che circuisce la natura con le sue relazioni, l'altro della coscienza che ne coglie qualcosa di più interiore ed attuale (dove quest'ultimo termine esprime un contrasto col carattere ipotetico delle leggi scientifiche), è più

---

[1] EDDINGTON, op. cit., pp. 242-47 *passim*.

largamente sviluppata. « Il mondo della scienza è un mondo umbratile *(shadow world)*, che ombreggia un mondo familiare alla nostra coscienza. Fin dove ci aspettiamo che si estenda la sua ombra? Non certo dov' è quistione di nostri stati interni, emozioni, ricordi, ecc., ma dove si tratta d' impressioni che appartengono ai sensi esterni. Ma il tempo entra negli uni e nelle altre, e così forma un legame intermedio tra l' interno e l'esterno »[1].

Come si passa dal mondo immediato della coscienza alla formazione del mondo scientifico? C' è una capacità selettiva della mente, la quale si esercita col creare una cornice di leggi permanenti, in cui s' inquadra il divenire naturale. Queste leggi sono di tre specie: leggi identiche, leggi statistiche, leggi trascendentali (un termine che ha per l'A., come vedremo, un significato molto diverso da quello kantiano). Le prime non esprimono che la permanenza stessa della mente e dei suoi valori: tali, p. es., le grandi leggi di « conservazione » (massa, energia, momento, ecc.) della meccanica classica, nonchè quelle che ha aggiunte la dottrina della relatività. Esse sono in fondo, dice l' Eddington, dei meri truismi, e nello scoprirle in natura, la mente non fa che riprendere ciò che ha posto già in essa. Le leggi statistiche si riferiscono al comportamento delle folle e si fondano sul presupposto che, benchè l'azione degl' individui sia imprevedibile nella sua singolarità, i risultati medi possono essere predetti con confidenza. Molta dell'apparente uniformità della natura è uniformità di medie. E la tendenza della scienza fisica contemporanea, in contrapposto con quella classica, sta nel convertire le « identità » delle co-

[1] EDDINGTON, *The nature*, ecc., pp. 109-10.

struzioni meccanistiche in mere uniformità empiriche. Non soltanto il principio di entropia della termodinamica ha un evidente e riconosciuto carattere statistico, ma anche i principii della meccanica hanno, sotto un certo aspetto, una simile natura. « L'eclisse del 1999 è sicura come il bilancio di una compagnia di assicurazione; la sorte di un *quantum* atomico è incerta come la vostra vita e la mia »[1]. Infine le leggi del terzo tipo, che l' Eddington chiama trascendentali, son quelle che non constano di ovvie identità, ma che concernono il comportamento di oggetti estranei: elettroni, *quanta*, ecc. Si va compiendo qualche progresso verso queste leggi, ma assai più lento che non verso le altre: qui infatti non si tratta per noi di riguadagnare dalla natura ciò che noi stessi abbiamo conferito alla natura, ma ci troviamo di fronte al suo intrinseco sistema di governo. Pure, possiamo dire che questo governo ci sia del tutto estraneo? È qui il nodo della questione. Si ha un bel dire che le leggi d' identità o di conservazione sono dei meri truismi, o dei decreti della mente: se in qualche misura valgono nel mondo naturale, vuol dire che questo deve avere in sè qualcosa di quei truismi o una certa sudditanza verso la mente.

A questa conclusione bisogna riconoscere che l' Eddington arriva da sè, senza alcuno sforzo. Gli enti della fisica egli dice, sono delle schede di segnali indicatori *(pointer readings)* attaccate a un fondamento sconosciuto. « Perchè non attaccarle a qualcosa di natura spirituale, la cui caratteristica preminente è il pensiero? Sembra piuttosto sciocco *(silly)* preferire di attaccarle a una così detta natura concreta inconsistente col pensiero e poi meravi-

[1] Op. cit., p. 300.

gliarsi come mai venga fuori il pensiero. Noi abbiamo rinunziato ad ogni preconcetto su quel fondamento e per la maggior parte non possiamo scoprir nulla della sua natura. Ma in un caso, cioè pei segnali indicatori del mio cervello, io ho una veduta che non è limitata all'evidenza dei segnali stessi. Questa veduta mi mostra che essi sono attaccati al fondamento della coscienza. Ed io posso pensare che il fondamento degli altri segnali sia di natura continuo con ciò che mi è rivelato in questo caso particolare, benchè io non possa supporre che esso abbia gli attributi più particolari della mia coscienza »[1]. Non è pensabile che l'attività della materia a un certo punto del cervello stimoli l'attività della mente; al contrario, l'attività della materia non è che una descrizione metrica di certi aspetti dell'attività della mente. Essa è il nostro modo di riconoscere una certa combinazione delle nostre misure di « struttura », mentre l'attività della mente è la nostra veduta interna nel complesso delle relazioni, la cui comparabilità dà il fondamento di quelle misure[2]. Insomma, partendo dall'etere, dagli elettroni e dagli altri meccanismi fisici noi non possiamo raggiungere l'uomo cosciente e render conto di ciò che è appreso dalla sua coscienza. Il fisico di oggi considera il mondo esterno in un modo che si può descrivere come più mistico, benchè non meno esatto e pratico di trent'anni fa, quando si riteneva che nessuna verità fosse certa se non si potesse esibire un modello meccanico. Parlare di qualunque aspirazione al di là della fisica sembrava un non-senso. Oggi invece si va oltre, e si domanda se ci sia un fondamento fisico dello stesso non-senso. Se il cervello contiene

---

[1] Op. cit., p. 259. [2] Ibid., p. 268.

il fondamento fisico del non-senso che viene immaginato, dev'esserci una combinazione particolare delle entità della fisica, capace di produrlo. Ora, quando io dico che, nell'enunciare la proposizione vera $7 \times 8 = 56$, il mio cervello produce zucchero, e nell'enunciare la proposizione falsa $7 \times 8 = 65$ il mio cervello produce gesso, chi può affermare che il meccanismo abbia funzionato male? Come macchina fisica, il cervello ha agito nei due casi secondo le leggi inderogabili della fisica: perchè stigmatizzare la sua azione? Questa distinzione di prodotti in buoni e cattivi, in veri e falsi non ha riscontro nella chimica. Noi non possiamo assimilare le leggi del pensiero alle leggi della natura; esse son leggi che *ought to be (sollen)* obbedite, non leggi che *must be (müssen)* obbedite; e il fisico deve accettar le leggi del pensiero prima di accettar le leggi fisiche, ed anzi come condizioni di esse. In un mondo di etere e di elettroni, noi possiamo forse incontrare il non-senso, ma non già il non-senso condannato [1].

In conclusione, qualunque testimonianza di realtà non può venirci dalle leggi fisiche, ma solo dalla coscienza. Noi possiamo immaginare un mondo, Utopia, p. es., governato da tutte le leggi della natura note ed ignote che governano il nostro stesso mondo, ma contenente migliori stelle, pianeti, città, animali, ecc.; un mondo che potrebbe esistere, ma che, per puro caso, non esiste. Chi ce lo attesta? Non certo la scienza. Pensiamo a un frammento di materia in esso: non è reale materia, ma attrae ogni altro frammento di (irreale) materia di Utopia, secondo la legge di gravitazione. Scale e orologi costruiti di questa materia irreale misureranno inter-

---

[1] Op. cit., p. 345.

valli irreali; stelle irreali emetteranno raggi irreali che cadranno su retine irreali e impressioneranno irreali cervelli, e così via. Insomma, non appena noi entriamo nel ciclo della fisica, non possiamo mai trovare un punto vulnerabile, perchè ciascun elemento è connesso a tutto il resto del circolo, e tutte le leggi di natura espresse dal ciclo valgono ipoteticamente. La sola coscienza guarda nell' interno del circolo. Così, da un punto di vista più profondo di quello che presiede all'elaborazione degli schemi fisici delle leggi, noi non possiamo considerare la connessione con la mente come un mero incidente in un mondo inorganico esistente per sè. L'attualità della natura implica la coscienza. Questa attualità a sua volta non esprime che un aspetto soggettivo e immediato del mondo; per generalizzare tale risultato e per adeguarlo a una pluralità d' individui consapevoli, noi dobbiamo includerlo in una *potenzialità* più vasta e concludere che il concetto di una esperienza possibile costituisce il limite massimo dell'oggettività delle nostre conoscenze[1]. Anche qui noi giungiamo, pur attraverso un differente giro di pensiero, allo stesso limite della Critica kantiana.

Può sembrare forse che le considerazioni precedenti non abbiano stretti rapporti con la dottrina della relatività e siano appropriate a qualunque concezione scientifica. Ma il valore della fisica einsteiniana in rapporto con la filosofia sta appunto nell'aver resi più evidenti certi aspetti idealistici della gnoseologia e di averne resi consapevoli gli stessi cultori delle scienze naturali. Fino a qualche decennio fa pareva inevitabile che un naturalista non potesse essere se non materialista. Oggi invece

---

[1] Op. cit., pp. 265-67.

si comincia a intendere che la tendenza ad entificare, che è insita alla scienza per la necessità del suo procedimento, non significa materializzare, ma permeare di relazioni mentali costanti il flusso del divenire cosmico; e che pertanto la scienza non ha per compito di comprimere le rivelazioni della coscienza ma le esige e ne viene integrata. Se il progresso della filosofia non consiste soltanto in una successione dinastica di sistemi decifrabili da pochi iniziati, ma in una larga ed intensa circolazione di esigenze mentali poste dal pensiero filosofico, bisogna convenire che la dottrina della relatività ha molto contribuito, negli ultimi anni, a tale progresso [1].

---

[1] Abbiamo tolto in esame il pensiero dell'astronomo Eddington, come quello che meglio si prestava a un particolareggiato discorso. Considerazioni analoghe sono suggerite dalle vedute filosofiche più sporadiche e frammentarie di altri teorici della relatività. Per es. anche il Weyl afferma che le cose del mondo reale ci son date soltanto come « intenzionali oggetti di atti di coscienza : l' *Erlebnis* della coscienza è il dato assoluto che non si può trascendere » (*Raum, Zeit, Materie*, cit., p. 3). E il tutto non è nè spazio nè tempo, ma storia, « *als einen in zeitlicher Entwicklung begriffenen, im Raume sich abspielenden Prozess* ».

XI

Il nuovo atomismo.

Lo studioso di filosofia che ha la forza di distogliere un po' lo sguardo dalle sue carte e di dare un'occhiata a quel che succede nel più vasto mondo, può trovare delle sorprese alle quali le sue carte lo avevano ormai disavvezzato. Se volge p. es. la sua attenzione a quel che avviene nel campo della fisica, avverte, per poco che ne capisca, uno straordinario affaccendamento, che stranamente contrasta con la placidità sonnolenta del mondo filosofico. Egli credeva di aver saldato i suoi conti col problema della natura, ricevendo dai fisici della generazione passata l' idea, molto rassicurante per le sue speculazioni, che l'atomismo non è che una ipotesi, che il fenomenismo è un limite insuperabile dell' indagine naturale, e che generalmente i concetti scientifici sono convenzioni arbitrarie ma utili. Riprendendo ora contatto con gli scienziati della generazione presente, trova che essi hanno un contegno molto meno acquiescente — anzi, si potrebbe dire aggressivo; e che, lungi dal lasciar campo libero ai filosofi, col chiudersi in un presente positivismo, fanno largo uso e critica spregiudicata di concetti filosofici, mostrando (bisogna anche riconoscere) una finezza mentale molto

maggiore di quella dei loro antenati, materialisti e positivisti. Ed essi hanno dei risultati ben tangibili da opporre ai filosofi: l'atomismo, ci proclamano tutti ormai concordemente, non è più un'ipotesi, non è un'assunzione metafisica, ma una verità di ordine sperimentale. « L'atomismo ha vinto », ha detto con accento trionfale uno di essi in un recente libro, le cui conclusioni intendono di non eccedere i limiti dei risultati ottenuti in un laboratorio di chimica [1]. E questa vittoria appare più sicura, per il fatto stesso che nella nuova teoria atomica confluiscono diversi ordini di ricerche, moventi da punti lontanissimi l'uno dall'altro, e che si confermano reciprocamente.

L'esistenza, dunque, dell'atomo sembra fuori discussione. È un atomo *sui generis*, che, tanto per cominciare, contraddice alla propria natura etimologica, perchè ha per suo primo carattere di esser diviso in parti, il nucleo e gli elettroni. L'uno e gli altri, come ormai sanno anche i lettori dei giornali, si equilibrano, nel senso che all'elettricità positiva dell'uno corrisponde un'eguale carica negativa degli altri. Ed è anche risaputo che il rapporto tra nucleo ed elettroni è concepito ad analogia di un sistema planetario e che nel mutuo giuoco delle azioni e reazioni l'equilibrio può essere più o meno facilmente rotto dalla proiezione di qualche elettrone superficiale fuori del sistema, da cui si generano fenomeni detti di ionizzazione. Una stabilità relativamente maggiore presenta il nucleo; ma neppur questo corrisponde al significato etimologico dell'atomo. Esso consta a sua volta di protoni e di altri elettroni interni, distinti da quelli periferici o planetari, e non è neppur certo che il processo analitico di decom-

---

[1] PERRIN, *Les atomes*, Paris, 1930², p. 321.

posizione debba arrestarsi a questi elementi, tant' è vero che si comincia a parlare già da taluni dell'esistenza di sub-elettroni. Nella fase odierna delle scienze fisiche, l'attenzione degli studiosi è tutta concentrata sullo studio della composizione del nucleo e dei mezzi per ottenerne la disintegrazione. E in questo campo sono ormai famose le esperienze del Rutherford, che sono riuscite a fissare otticamente le traiettorie, e perfino acusticamente i « bombardamenti » di alcuni di questi proiettili atomici. Si è potuto inoltre accertare l' identità di natura del mondo materiale, vincendo l' irriducibilità dei così detti corpi semplici l'uno all'altro, perchè è risultato che i loro ingredienti comuni sono i nuclei dell' idrogeno in proporzione diversa per ciascuno di essi, ma secondo una progressione definita, crescente per unità intere. I sogni degli alchimisti, della trasmutazione della materia, sono apparsi in via di realizzarsi. Ed altre speranze, anche più ambiziose, sono state concepite; poichè il conglomerarsi di protoni d' idrogeno nella formazione dei nuclei più pesanti sprigiona una quantità enorme di energia, che corrisponde a una diminuzione della massa dell'agglomerato, si è potuto parlare di annientamento della materia, o meglio della conversione di essa in pura energia radiante; il che spiegherebbe come siano inesauste e praticamente inesauribili le riserve di energia del sole e delle stelle, mentre un'ordinaria combustione le esaurirebbe in tempo relativamente breve. Se qualcosa di simile si potesse realizzare alla nostra scala, con la energia liberata dall'annientamento di qualche chilogrammo di materia, saremmo in grado di alimentare tutto il meccanismo delle nostre industrie.

Queste nozioni sono ormai nel dominio di tutti, almeno per ciò che riguarda i risultati più appari-

scenti. Nella loro genesi invece, e nel loro significato più intimo, esse appartengono al dominio di pochissimi e presentano grandi astrusità e complicazioni. Ora, se vogliamo colpire qualche tratto distintivo del nuovo atomismo, che interessi le nostre concezioni filosofiche, dobbiamo sforzarci di svelare questi aspetti meno apparenti. Io mi ci proverò nella misura limitata delle mie forze e delle mie informazioni scientifiche, nella speranza che altri, meglio dotati, possano allargare e prolungare il piccolo e breve solco.

C'è stata, nell'evoluzione della fisica moderna, un'oscillazione pendolare tra due vedute opposte della materia, l'una delle quali ne fa un continuo, indefinitamente divisibile, l'altra un composto di parti discrete, di atomi. In generale si può dire che le dottrine che considerano come una proprietà essenziale della materia la spazialità sono orientate verso la veduta del « continuo », perchè è inseparabile dall'idea di spazio quella di una divisione all'infinito; mentre le dottrine di origine più strettamente fisica e sperimentale si sono di buon'ora orientate verso l'atomismo, anche in via soltanto ipotetica.

Il cartesianismo, conforme alle sue premesse spaziali e geometriche, è stato decisamente anti-atomistico. Galileo si è sforzato di giungere a una transazione delle due vedute opposte, ponendosi da un punto di vista puramente logico e formale, cioè proponendosi di dimostrare che il continuo non possa risultare se non di parti discrete; ma il suo tentativo si può considerare fallito[1]. Battuta in breccia la scienza cartesiana dalla fisica sperimentale dei secoli XVIII e XIX, l'atomismo ha avuto un soprav-

---

[1] V. il capitolo su *G. Galilei* del mio volume su *L'età cartesiana*, Bari, Laterza, 1933.

vento sempre più decisivo, fino a che nella seconda metà dell'800 non v'è stata una ripresa della dottrina del continuo, con l'energetica di Mach e di Ostwald. Oggi infine si rinnova il trionfo dell'atomismo, ma nel tempo stesso, e, quel ch'è più caratteristico, per opera dei suoi stessi fautori, si riafferma la dottrina della continuità, nella forma della fisica relativistica. Ciò che più colpisce in queste oscillazioni è che le due vedute appaiono contrastanti e complementari insieme; esse si respingono e si attraggono, senza che per altro si riesca a trovare uno stabile punto di giuntura [1].

Uno degli episodi più significativi di questo conflitto si ebbe già sul finire del '600, nello studio del problema della luce. Il Newton formulò un'ipotesi

---

[1] Il Lohr (*Atomismus und Kontinuitätstheorie in der neuzeitlichen Physik*, Leipzig, 1926) mostra che l'idea della continuità è implicita in molte concezioni della fisica del discontinuo. Per es.: i centri di forza di Faraday non sono isolati nello spazio, ma implicano una continuità materiale. Similmente, gli atomi di Thomson sono immersi in un fluido etereo continuo. Per il Lohr l'assunzione di particelle discrete corrisponde in ultima istanza alle posizioni mentali discrete del nostro intelletto, mentre il *continuum* è una forma dell'intuizione, la quale è matematicamente articolata (mediante gl'intervalli-limiti infinitamente piccoli) in elementi differenziali che fluiscono l'uno nell'altro, senza tuttavia sciogliersi in elementi indipendenti l'uno dall'altro. Il calcolo infinitesimale di Leibniz e di Newton creò una forma adeguata al continuo con la legge del differenziale e dell'azione contigua *(Nahewirkungsgesetz)*. Contro il nuovo atomismo, il Lohr crede di poter riaffermare la vitalità di una fisica del continuo (sulle orme del Jannan), secondo la quale non c'è uno spazio distinto da una sostanza; ma c'è solo uno spazio con alcune proprietà, che vengono caratterizzate da valori variabili di situazione e di tempo. Nel movimento, ciò che si muove è una determinata *Zustandestruktur*, un determinato complesso spaziale, non un portatore sostanziale delle proprietà. Invece di un movimento di particelle, bisogna parlare di una *Fortpflanzung*, di mutamenti di stato. Si tratta qui, com'è facile riconoscere, di un aggiornamento della fisica cartesiana.

emissionistica, che attribuiva alla luce una struttura discontinua e corpuscolare. D'altra parte, lo Huyghens aveva già formulato un' ipotesi ondulatoria, secondo la quale l' irradiazione è un perturbamento di natura continua, decomponibile in una infinità ininterrotta di onde. Dal Fresnel allo Herz, questa seconda ipotesi s' è consolidata ed ha avuto la sua prova cruciale nell'esperienza del Foucault. È accaduto così che, mentre l'atomismo trionfava nella spiegazione della materia, la dottrina del continuo prevaleva in quella delle radiazioni luminose e in tutte le altre, elettriche, magnetiche, ecc., che la scienza veniva nel frattempo assimilando ad esse. Il dualismo tra il continuo e il discreto veniva in tal modo a prender corpo nella dualità dell'energia radiante e della materia. Ma recentemente questo tacito compromesso, che dissimulava in realtà un problema insoluto, è stato nuovamente turbato dall'apparizione della teoria dei *quanta*. Il Planck, che ne è l'autore, movendo da alcuni dati sperimentali, noti sotto il nome di legge di Stefan e di legge di Wien, e relativi alla misura delle radiazioni luminose emananti da un recinto isotermico, attraverso un foro praticato sulla parete di esso, e sottoponendo questi dati al calcolo matematico, è giunto a conclusioni incompatibili con l' ipotesi di una radiazione continua e conciliabili solo con l' ipotesi di una emissione di energia per *quanta* discreti. La luce in altri termini sarebbe emessa a fiotti discontinui — atomi luminosi o *fotoni* — con un'energia matematicamente calcolabile secondo una certa formula. Einstein ha poi generalizzato queste conclusioni, facendo della discontinuità un principio universale del mondo fisico. In effetti, con la veduta atomistica dell'energia radiante sembrerebbe appianato il conflitto tra materia

e radiazione. Nell'un caso e nell'altro si tratterebbe della stessa sostanza, in due forme, per così dire, di aggregazione diversa: la materia in senso stretto sarebbe una specie di radiazione congelata, secondo l'immagine del Jeans, cioè dotata di movimenti lenti e circolari; l'energia radiante si propagherebbe in linea retta con la velocità della luce. È una veduta che, sia detto per incidente, presenta, insieme con grandi differenze, anche strane affinità con quella cartesiana dei vortici materiali, attraverso i quali passa in linea retta l'elemento sottilissimo della luce. E tanto Cartesio quanto i moderni si sono arrestati innanzi al mistero inesplicabile di questa diversità di comportamento; anzi i moderni si sono trovati in condizioni, sotto certi aspetti, più svantaggiose. Infatti la dottrina dei *quanta*, se da un lato porta con sè la ricordata semplificazione, da un altro invece crea una complicazione nuova, per il fatto che i fenomeni d'interferenza e di polarizzazione dei raggi luminosi non si spiegano con l'ipotesi dell'emissione discontinua e richiedono invece un'interpretazione conforme alla dottrina ondulatoria. In altri termini, l'opposizione del continuo e del discreto si sposta dalla diade materia-radiazione in seno all'unica e identica sostanza risultante dall'accennata unificazione.

A questo punto, due soluzioni sono pensabili e sono state, effettivamente, tentate. Una prima si potrebbe dire kantiana, anche se i fautori di essa sono immemori di Kant. Il continuo e il discreto sono termini di una delle antinomie « matematiche » della *Critica della ragion pura*. Ora il fatto che, comunque si spinga avanti il procedimento analitico del pensiero, ci si ritrova in presenza dell'antitesi, è segno che questa ha la sua origine in una illusione della ragione che trasferisce alle cose in sè ciò che appar-

tiene a una propria maniera necessaria di pensare. In altri termini, la materia in sè è inconoscibile e quindi non si può dire di essa nè che sia continua nè che sia discreta; continuo e discreto sono due modi di rappresentarcela ed hanno pertanto una mera validità fenomenica. Il punto di vista fenomenistico è stato recentemente riaffermato, in seno alla nuova fisica, dallo Heiseberg, con un argomento diverso da quello kantiano, ma non meno convincente. « Con un'analisi profonda delle condizioni stesse di qualunque osservazione, Heiseberg mostra che questa implica sempre un'azione dell'osservatore sul sistema osservato e una reazione inversa. Per seguire il movimento di un proiettile, bisogna necessariamente illuminarlo, cioè inviare su di esso un certo numero di fotoni, una parte dei quali ritorna sull'osservatore e manifesta la presenza dell'oggetto. L'urto di questi fotoni turba il movimento che si vuole studiare, ma la costante di Planck è così piccola, e i *quanta* di luce visibile sono così leggeri, che la luce necessaria per rischiarare il proiettile non gli trasmette che delle quantità insignificanti di energia e di movimento, sì che non turba il suo moto se non in misura insensibile. La cosa invece è ben diversa quando si discende nel dominio corpuscolare: il fatto che la quantità di luce utilizzata per illuminare un atomo e mettere in evidenza gli elettroni che esso contiene non può scendere al di sotto di un fotone, e che l' incontro di un fotone con un elettrone, per l'assorbimento del fotone o per l'effetto Compton, turba profondamente il movimento dell'elettrone stesso, ha per conseguenza che non si può sperare di mettere in evidenza il moto di un solo elettrone senza modificarlo in tal maniera che ogni osservazione è sprovvista di significato sperimentale... Il nostro scal-

pello per dividere la natura ha una lama di limitata sottigliezza, misurata dalla costante di Planck; e questo fatto impedisce che l'idea del movimento individuale di un corpuscolo di un'orbita elettronica, possa avere un senso sperimentale » [1]. Su queste conclusioni negative, lo Heiseberg ha fondato una meccanica di tendenza fenomenistica piuttosto che esplicativa, utilizzando il calcolo delle matrici.

Carattere fenomenistico hanno anche altre soluzioni affini, tendenti a ridurre il contrasto tra il continuo e il discreto, col considerare come equivalenti i corpuscoli e le onde. Si fa infatti notare che questo contrasto sussiste quando i termini son presi a una scala relativamente macroscopica, e si attribuisce ai corpuscoli una rigidezza materiale incompatibile con la proprietà delle onde; ma alla scala microscopica della fisica atomistica la difficoltà scompare. Ed è possibile associare strettamente insieme i corpuscoli alle onde ed interpretare gli uni con le altre. È qui il presupposto della nuova meccanica ondulatoria del De Broglie e dello Schrödinger.

Ma tutti i tentativi per conciliare il continuo e il discreto, quand'anche si arrestano prudenzialmente in una zona intermedia, sufficiente alle esigenze del calcolo, dissimulano, in realtà, un problema metafisico, che costituisce la seconda alternativa nella soluzione dell'antinomia. È possibile, cioè, giungere alla comune radice del continuo e del discreto? In sede scientifica, benchè molti vagheggino una « sintesi ultima » di tal genere, nessuno ha ancora tentato di realizzarla. Si vaga tra ipotesi in gran parte arbitrarie. Una conversione radicale degli elettroni in

---

[1] Langevin, *L'orientation actuelle de la physique* (nel volume *L'orientation actuelle des sciences*, Paris, Alcan, 1930), pp. 55-56.

onde, se fosse ammissibile, risolverebbe il problema, a prezzo però di volatilizzare la materia in una serie di *rapports sans supports*, il che contraddice alla costante e sana tendenza ontologica della scienza. È una soluzione a cui inclinano molti scienziati di gusti immaterialistici e idealistici; ma è un idealismo alquanto spurio, quello che pretende arrivare alla sostanza pensante mediante la volatilizzazione della sostanza estesa. La soluzione opposta, di ridurre le onde ai corpuscoli, incontrerebbe a sua volta la difficoltà di concepire dei *supports sans rapports*, trascurando un dato di fatto accertato, che cioè nel determinare il comportamento di un elettrone entra solo in parte la sua struttura individuale, ma in parte molto maggiore l'ambiente nel quale esso si muove (il campo elettro-magnetico, gravitazionale, ecc.; e, per gli elettroni compresi nei tessuti organici, non sarebbe forse il caso di parlare di un campo vitale o di alcunchè di analogo?). In altri termini, la fisica contemporanea fa una parte sempre più larga a quello che in linguaggio kantiano potremmo chiamare un finalismo interno, cioè a una determinazione della totalità sugli elementi costitutivi. Sotto questo aspetto, essa è in pieno contrasto col vecchio atomismo, che pretendeva ridurre il tutto a un mero aggregato meccanico delle parti. Nelle concezioni odierne, le nature elementari hanno una plasticità incomparabilmente maggiore. Esse obbediscono in certa misura alle leggi del piano, per così dire, di vita, in cui sono costrette ad operare. Un atomo di una sostanza inorganica non è lo stesso atomo se è rifuso in una sostanza organica. Esso rassomiglia assai meno a un granello di sabbia in un mucchio; assai più — per usare l'espressione felice di un fisico contemporaneo — a una nota in una sinfonia o a una

vocale in un sonetto. Per questa via, la scienza d'oggi appare, ad alcuni suoi fautori[1], orientata verso un ordine d'idee schiettamente idealistico, se anche non riesce a mantenervisi a lungo.

Sarebbe desiderabile poter determinare in quale misura collaborano i singoli elementi e la totalità organica di cui essi fanno parte, nel risultato finale. Ma purtroppo siamo lontani da questa meta. Poteva sembrare, ed in effetti è sembrato, ricco di promesse il fatto che la fisica, proprio nel corso dei medesimi decenni, s'inoltrasse lungo due direzioni opposte — nello studio della struttura macro-cosmica con la dottrina della relatività, e in quello dell'infinitamente piccolo con la fisica nucleare. Era sperabile che le due strade convergessero e che il relativismo potesse diradare molti dei misteri che si addensano intorno alla natura e alla energia atomica. Queste speranze sono state finora in gran parte smentite; e le due dottrine non hanno offerto che un nuovo episodio del vecchio conflitto tra la scienza del continuo e la scienza del discreto. La dottrina della relatività s'è venuta sempre meglio chiarendo come una dottrina di « strutture » e non d'ingredienti del cosmo. Essa esprime in una forma matematica più corretta e comprensiva delle precedenti i rapporti invarianti tra le cose, ma non spiega la natura stessa delle cose. Essa descrive la materia in termini di « curvature » del continuo spazio-temporale, ma l'esistenza e il valore di tali curvature è un mero presupposto. « Ogni tentativo di ridurre la materia al campo elettro-magnetico ha presentato difficoltà insuperabili, dovute all'impossibilità di render conto, in termini di soli

---

[1] Si veda a questo proposito: WHITEHEAD, *Process and reality*, Cambridge, 1929, p. 109; JEANS, *The misterious universe*, Cambridge, 1930, p. 136.

Eik (curve cosmiche) degli ultimi aspetti della materia, l'elettrone e il protone »[1]. Certo, qualche aspetto parziale dell'atomismo ha ricevuto luce dalle scoperte relativistiche, p. es. da quella dell' inflessione dei raggi luminosi per effetto della gravità e da quella della variazione della massa in rapporto con la velocità; ma in generale, le due dottrine si pongono su due piani mentali diversi. La geometria

---

[1] D'Abro, *The evolution of scientific thought from Newton to Einstein*, New York, 1927, p. 358. Lo stesso D'Abro osserva ancora: Uno dei maggiori meriti della teoria della relatività è stato di permetterci di rappresentare la gravitazione come una diretta conseguenza della curvatura dello spazio-tempo. Sarebbe certo il coronamento di questa superba teoria, se essa ci potesse mettere in grado di interpretare tutte le manifestazioni dell'universo fisico in termini di vari tipi di curvature di un solo fondamentale *continuum* spazio-temporale. Ma questo non è possibile. Le equazioni della gravitazione significano solo che quando noi riconosciamo l'esistenza di una grandezza fisica essa è sempre accompagnata da corrispondenti curvature dello spazio-tempo. Noi dunque assumiamo che le curvature sono prodotte da quei concreti « qualcosa » che chiamiamo massa, momento, energia, pressione. Per questa via, dobbiamo concedere una dualità di nature: esisterebbero cioè, a egual titolo, la materia e lo spazio-tempo, o meglio la materia e il campo metrico dello spazio-tempo. Einstein, quando elaborò la sua ipotesi dell'universo cilindrico, tentò di rimuovere questa dualità, attribuendo l'esistenza dell' intero campo metrico, cioè dello spazio-tempo, all'esistenza della materia. L'atteggiamento dell' Eddington è invece proprio l' inverso. Per lui le equazioni della gravitazione sono mere identità. Esse dicono soltanto che i nostri sensi riconosceranno l'esistenza di certe curvature dello spazio-tempo, interpretandole come materia, movimento, ecc. In altre parole: non c' è materia; non c' è altro che una variabile curvatura dello spazio-tempo. Materia, momento, forza viva, sono i nomi che noi diamo a queste curvature con riferimento ai vari modi con cui esse affettano i nostri sensi. Fin qui il D'Abro (pp. 356-357); ma bisogna anche aggiungere che lo Eddington, per il fatto stesso che riduce le equazioni della gravitazione a mere identità, a espressioni mentali più che reali, è portato a ingigantire il dissidio tra la dottrina della relatività e la fisica atomistica. Se con la prima noi non usciamo dal dominio della nostra mente, con la seconda invece ci addentriamo nel dominio delle cose in sè.

dello spazio-tempo non è in grado di dar conto del comportamento dell'atomo [1]. Questo, se da un lato ha quei caratteri, per così dire, societari di cui s'è fatto cenno in precedenza, dall'altro ha alcuni tratti individualistici che sfuggono finora a qualunque disciplina scientifica — non solo agli schemi della relatività, ma a tutti gli schemi del meccanismo escogitati dalla scienza moderna.

Noi veniamo così in presenza di uno degli aspetti più sconcertanti dell'atomismo contemporaneo, che fanno di esso una dottrina *toto caelo* diversa dall'atomismo tradizionale. Noi eravamo avvezzati a considerare l'atomismo come sinonimo di materialismo e di meccanismo. Ora invece dobbiamo imparare a dissociar nettamente questi tre nomi, se vogliamo penetrar nello spirito delle nuove dottrine. Il vecchio atomismo poneva come un postulato inderogabile la permanenza e l'immutabilità dell'atomo e quindi la conservazione della quantità totale di materia. Questa permanenza dell'atomo abbiamo visto che non sussiste più. È stato provato che la massa corporea è soggetta ad accrescimento e a contrazioni. Già le esperienze del Thomson avevano posto in luce che la massa di un corpo elettrificato può essere mutata ponendola in movimento: più rapido è il moto, più grande diviene la massa, in contrasto col concetto newtoniano di una massa inalterabile. Più tardi, Einstein ha generalizzato queste esperienze, mostrando che non solo l'energia di movimento, ma qualunque specie di energia possiede una massa propria. Ciò non vuol dire per altro che tutta la massa di un corpo sia dovuta all'energia contenuta

[1] Tra gli altri, il Bohr esclude che i fenomeni più minuti della natura ammettano una rappresentazione nella cornice spazio-temporale: questa sarebbe adeguata solo ai fenomeni macroscopici.

in esso; ma si considera quella massa come risultante di due parti: una fissa che il corpo conserva inalterata e che è conosciuta sotto il nome di massa inerziale, e una parte variabile, dipendente dalla velocità del moto e proporzionale all'energia di esso, in modo che le masse di due elettroni differiscono nella misura delle rispettive energie. Questa convertibilità della massa in energia — se implica che qualcosa resti costante, cioè la quantità di energia — consente però di parlare di annientamenti della materia, che ripugnano al vecchio atomismo. Che cosa sia poi una tale energia e come sia concepibile la sua permanenza *sans support*, è un'altra quistione di cui il matematico non si preoccupa. Per lui essa è la costante dell' integrazione di una equazione differenziale.

Anche più grave è la crisi del meccanismo e del determinismo scientifico. Già nel corso del sec. XIX le interpretazioni rigorosamente meccanistiche della natura avevano trovato un primo arresto in alcune verità di origine sperimentale. Così, il secondo principio della termodinamica introduceva nella scienza l' idea di una degradazione dell'energia, cioè di un ordine irriversibile delle forme qualitative dell'energia, che contraddiceva alla perfetta riversibilità dei sistemi puramente meccanici. E la teoria cinetica dei gas a sua volta poteva essere inclusa negli schemi del meccanismo, solo a condizione di sostituire risultati globali e medie statistiche alla determinazione delle singole molecole. Essa apriva la via così a quella trattazione statistica della meccanica, che la più recente fisica nucleare è stata costretta ad usare su più larga scala, in seguito alla constatata impossibilità di far rientrare gli atomi nelle leggi del meccanismo. Il mondo dell' infinita-

mente piccolo, ci ripetono concordemente i fisici di oggi, è un mondo anarchico. La dottrina dei *quanta* ha rivelato che il mutamento è sempre discontinuo e che ogni sistema passa da uno stato all'altro sempre per una serie di salti. Ma se desideriamo sapere come si susseguono questi salti, nessuna legge esatta ci soccorre, e siamo costretti ad appellarci a considerazioni di ordine statistico. Nessun rigido schema deterministico è applicabile in natura, o, secondo le parole del Weyl, nessuna causalità della natura fisica è fondata su leggi rigorosamente esatte. Nel regno microscopico c' imbattiamo nel caos: « il passato è ben lontano dal contenere il presente, come dovrebbe secondo i concetti del determinismo » [1]. Le esperienze già citate del Rutherford avrebbero dovuto dare, nell' àmbito della meccanica classica, un risultato nullo; invece il loro risultato è stato positivo. Similmente, per dare ragione della resistenza dei nuclei atomici alle forze ripulsive dei protoni riuniti in essi, si è dovuto ammettere un arbitrario mutamento di segno delle cariche elettriche quando i protoni si avvicinano oltre un certo limite indeterminabile. Si è finito col parlare di un principio di indeterminazione (Heiseberg) immanente all'atomo; l'apparente determinismo del risultato globale non è che una manifestazione della legge dei grandi numeri, come la relativa costanza delle nascite o dei matrimoni nelle statistiche demografiche.

Queste conclusioni, per quanto provvisorie, sono già della più grande importanza. « Il quadro dell'universo che la nuova fisica ci presenta — osserva il Jeans [2] — contiene possibilità maggiori che non l'antico quadro meccanico, perchè la vita e la

---

[1] D'ABRO, op. cit., p. 382. [2] JEANS, op. cit., p. 29.

coscienza esistono nell' interno del quadro stesso, con gli attributi che ad esse noi attribuiamo, come il libero volere e la capacità di rendere l'universo in qualche grado differente con la nostra presenza. » Certo, sarebbe fallace associare l' idea della libertà del volere con quella dell' indeterminismo atomico; e rassomiglierebbe alla pretesa di Epicuro di salvare la libertà con la declinazione degli atomi. Ma è anche certo che, considerando i singoli fatti alle debite distanze e alla propria scala, la fisica odierna ci offre una rappresentazione molto più plastica e molto meno rigida del materiale cosmico, che esclude l'esistenza di cesure troppo nette tra i vari ordini di esseri e facilita l' idea di una continuità di sviluppo, anche intermezzata da discontinuità e da salti, che lasciano largo margine al nuovo, all' imprevisto, all'energia creatrice. Il mondo della coscienza, del pensiero, non potrà mai, indubbiamente, emergere da un mero mondo materiale: un'esperienza filosofica millenaria ci attesta l' incommensurabilità dei due ordini, sì che ci appare destituito di ogni senso il ricercare gli elettroni in atto di sprigionarsi dal lavoro mentale. Però a me pare che la fisica odierna venga incontro alle nostre esigenze filosofiche in modo diverso e indiretto. Da una parte, col disarticolare la struttura degl' ingredienti elementari del mondo fisico, che la vecchia scienza aveva reso troppo irrigidita e compatta, essa rende possibile associare fino ai gradi infimi della realtà alcuni di quei caratteri che, negli stadi più progrediti, noi esprimiamo coi nomi di sensibilità, memoria, rappresentazione, coscienza, pensiero. D'altra parte, essa s' è allontanata dal procedimento troppo regressivo e riduttivo della scienza precedente, che nella proprietà degli elementi e nella loro composizione meccanica trovava le ragioni di

tutte le formazioni cosmiche, e s'è incamminata per la via opposta di spiegare, almeno parzialmente, l'atteggiarsi degli elementi in conformità delle leggi dei complessi naturali in cui operano. Non tanto l'indeterminazione dell'atomo come tale, quanto la sua capacità di determinarsi variamente secondo la natura del campo energetico, è ciò che offre materia a considerazioni di ordine idealistico. Noi intravvediamo la presenza di piani di azione influenti dall'alto al basso sulla struttura del mondo fisico, di anticipazioni teleologiche ordinatrici e distributrici degl' ingredienti materiali. Se nella vecchia concezione atomistica la mente era del tutto fuori del quadro della natura e non la si poteva introdurre in esso che con un doppio miracolo, quello della creazione divina e quello della conoscenza umana, nella nuova concezione invece ci par di vederla rendersi più intrinseca ad esso e meglio ripartita la sua azione nei vari ordini e livelli della vita cosmica. L'antico meccanismo non conosceva storia; in esso la mente non poteva riconoscersi che come *mens momentanea*, cioè come negazione di quei caratteri che la mente si attribuisce come più propri e che si collegano ai nomi di processo e di sviluppo. Il nuovo atomismo fa una parte più larga a questi valori ideali[1].

---

[1] Questo articolo era già scritto da tempo, quando m'è occorso di leggere nella *Rivista di filosofia* (ottobre-dicembre 1932) un lucidissimo articolo di G. Furlani su *La concezione del mondo fisico nella scienza moderna*. Il lettore troverà in esso una esposizione molto più tecnica e particolareggiata dei concetti scientifici che io ho accennati soltanto, dato l'intento alquanto diverso del mio saggio.

XII

Il darwinismo e i suoi critici.

Fino a una trentina d'anni fa, chi avesse osato contestare la verità del darwinismo sarebbe stato colpito dalla scomunica maggiore dei pontefici della scienza. Oggi la situazione delle cose è quasi del tutto capovolta, e non si pubblica libro di biologia o di filosofia delle scienze, che non scagli il suo dardo contro l'« illusione trasformista », o che, anche accettando un generico punto di vista evoluzionistico, non senta il bisogno di differenziarsi da Darwin e da Haeckel. Ricorderò tra le opere più recenti, la storia delle dottrine biologiche del Radl, che primeggia per larghezza d'informazione e per acume critico, e, in un ordine d'idee molto vicino, i libri del Vialleton, del Lalande, del Driesch[1]. Un posto a sè hanno gli scritti più recenti del Le Roy.

---

[1] Em. Radl, *The history of biological theories*, Oxford, Univ. Press, 1930; L. Vialleton, *L'origine des êtres vivants. L'illusion transformiste*, Paris, Plon, 1929; Lalande, *Les illusions transformistes*, Alcan, 1930; E. Le Roy, *L'éxigence idéaliste et le fait de l'évolution*, Paris, 1927; id., *Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence*, Paris, 1931; l'esposizione più compendiosa delle dottrine vitalistiche è nell'ormai vecchio libro del Driesch, *Der Vitalismus als Geschichte und als Lehre*, 1905; sugli sviluppi filosofici di questa dottrina, vedi O. Heinichen, *Driesch's Philosophie, eine Einführung*, 1924.

La crisi del darwinismo è molto più vasta di quel che possa apparire a prima vista. Essa, infatti, non interessa soltanto le scienze biologiche; ma, come il darwinismo aveva finito con l'imporsi, negli ultimi decenni del secolo passato, in tutti i domini scientifici, dalla sociologia alla psicologia, alla scienza del linguaggio, all'etnologia, ed era assorto a poco a poco al grado di una filosofia e di una religione, così la crisi comincia ad avere ripercussioni profonde in tutti i rami dello scibile, che vi sono mediatamente cointeressati.

Quando si parla di darwinismo, bisogna distinguere tra la dottrina propria del Darwin e l'integramento sistematico che questa ha avuto per opera di numerosi seguaci. L'innovazione principale introdotta dal Darwin nelle scienze biologiche sta, com'è noto, nel metodo, cioè nella sostituzione di un punto di vista genetico al punto di vista morfologico dominante attraverso una tradizione molte volte secolare, che va da Aristotele a Cuvier. Secondo la morfologia, esistono dei tipi fissi di strutture organiche, che, secondo il loro grado di generalità, prendono il nome di branche, classi, ordini, famiglie, generi, specie. Ognuna di queste forme ha suoi caratteri propri non convertibili l'uno nell'altro; e in virtù di tale stabilità (che è retaggio della scienza greca) il mondo animale e il mondo vegetale appaiono saldamente inquadrati in una serie di gradi immutevoli. Il progresso delle classificazioni fino al Cuvier ed oltre è consistito nell'attribuire valore differenziale a caratteri organici sempre più intrinsecamente costitutivi, escludendo i più superficiali e variabili. E il Cuvier ha potuto raggiungere un alto grado di perfezione in questo lavoro, mercè il principio da lui formulato delle correlazioni, secondo il quale vi sono rapporti

costanti tra le varie parti di un organismo, cospiranti verso una unità coordinata e armonica, onde, p. es., da un sol osso si può argomentare della struttura di tutto lo scheletro.

Il Darwin portò in questi studi una mentalità affatto diversa. Avviato, dalla cultura stessa del suo ambiente, verso l'empirismo e il nominalismo, egli doveva fin dal principio riconoscere, nelle classi e nelle specie animali, non più che aggruppamenti artificiali, ottenuti in base ad affinità e a somiglianze più o meno estrinseche. La fissità e la permanenza delle specie perdevano così il loro presupposto metafisico; ed insieme riusciva molto più plausibile ammettere la trasformazione d'una specie in un'altra. A questa parte positiva del suo lavoro, il Darwin era condotto, tra l'altro, dall'esperienza degli allevatori inglesi di piante ed animali, che, mediante opportune selezioni ed opportuni incroci, riuscivano a produrre dei tipi organici nuovi. Non poteva essere stata la stessa — sopra un'assai più vasta scala — l'opera della natura? In un lungo viaggio di esplorazione (la famosa crociera del Beagle), egli si diè a raccogliere una sterminata massa di documenti, che la vita stessa degli esseri naturali gli offriva. Dati paleontologici, studi di fenomeni migratorii, dimostranti la diversificazione degli stessi tipi organici trapiantati in ambienti differenti; indagini sull'ereditarietà, da cui egli era portato a riscoprire direttamente un principio di grande importanza, già formulato dal Lamarck, cioè la conservazione nella specie, per mezzo dell'eredità, di caratteri nuovi, acquisiti dall' individuo; osservazioni sulle omologie degli organi nelle differenti specie e classi; questi ed altri simili dati formano l'ampia contestura della sua farraginosa opera sull'origine delle specie.

Ma il materiale da solo non bastava; occorreva un principio direttivo capace di collegare le sparse esperienze e di farle convergere in una spiegazione della continuità evolutiva della vita, cioè del graduale passaggio da una specie all'altra. Questo principio egli l'attinse, com'è ben noto, alla cultura del suo tempo, e lo riadattò al suo problema. L'economia politica aveva messo in rilievo il concetto della concorrenza come mezzo di selezione e causa della sopravvivenza dei più adatti; Malthus aveva illustrato nella sua teoria della popolazione la sproporzione tra l'aumento naturale degl' individui e quello dei mezzi di sussistenza. Darwin elevò queste circoscritte esperienze umane a legge biologica generale e spiegò che l'impulso all'evoluzione è dato dalla lotta per l'esistenza, cioè dalla concorrenza degli esseri viventi, che ha per risultato la selezione naturale o la sopravvivenza dei più adatti alle condizioni imposte dall'ambiente in cui la lotta si effettua. L'idea della selezione, infine, veniva saldata con quella dell'ereditarietà, nel senso che i caratteri acquisiti per via selettiva si trasmettevano ai discendenti, dando così origine a specie nuove. Alla visione di una gerarchia statica di forme realizzanti momenti diversi di un unico piano creativo, predisposto dall'origine, subentrava, in tal modo, la visione di una successione dinamica, ciascuna forma passando per gradazioni lente e insensibili in un'altra. Donde il nome, che la dottrina assunse, di trasformismo, il quale precisa e chiarifica la più generica denominazione di evoluzionismo.

Noi siamo soliti d'interpretare l'evoluzione in termini di progresso. Ma non è questo il significato della dottrina darwiniana. Il progresso implica un fine intenzionale che si realizza per gradi, mentre

Darwin esclude ogni finalità della natura e considera la forza evolutiva come un cieco meccanismo. È l'ambiente, per lui, che decide della sorte degl' individui e delle specie: i selezionati non sono, necessariamente, i migliori, ma quelli che sono riusciti a sopportare le condizioni imposte del nutrimento, del clima, ecc. E se è vero che il processo evolutivo va da specie più semplici e indifferenziate a specie più differenziate e complesse, è anche vero che, talvolta, esso porta con sè delle degenerazioni, come p. es. il passaggio di alcune specie da una vita indipendente a una vita parassitaria.

E un altro punto ancora importa notare nella schietta dottrina darwiniana, che la differenzia dal darwinismo posteriore, ed è che essa non ci dà una ricostruzione completa dell'albero genealogico della vita, a partire da un esemplare originario, ma fornisce un orientamento di lavoro e un abbozzo di esecuzione, ponendo all'origine quattro o cinque grandi tipi, e quindi quattro o cinque grandi linee di evoluzione, che le conoscenze scientifiche del tempo (l'*Origine delle specie* è del 1859) non consentivano ancora di ridurre ulteriormente. Lo sviluppo sistematico del darwinismo, la sua coordinazione in una visione unica e armonica, è opera di seguaci, che hanno avuto a loro disposizione un materiale scientifico, che Darwin ancora non possedeva. La dottrina propriamente darwiniana era fondata sopra osservazioni, per così dire, macroscopiche, degli esseri viventi, cioè sul loro comportamento, sui loro costumi, sulle loro variazioni appariscenti. Ma le indagini microscopiche dell'embriologia e dell' istologia dovevano portare nuova luce su quei trapassi insensibili, che la dottrina postulava ma non dimostrava; dovevano principalmente far constatare

sorprendenti analogie tra le fasi di sviluppo di un singolo embrione e le fasi storiche attraversate dalla vita nei millenni; e dovevano far concepire anche l'ardita speranza di poter ricondurre tutte le forme organiche ad una cellula originaria di estrema semplicità, venuta fuori a un certo momento dell'evoluzione cosmica da una combinazione chimica di elementi inorganici. In questo modo il cauto e frammentario evoluzionismo del Darwin avrebbe rivelato tutte le possibilità latenti nelle sue istintive premesse materialistiche e non avrebbe più lasciato lacune nella ricostruzione genetica del mondo dalla bruta materia alle manifestazioni più alte e complesse della vita.

E questo è stato il cammino effettivamente percorso dalla dottrina trasformistica. Così, il Roux trasferiva il principio della lotta per l'esistenza dagl' individui alle cellule organiche; il Weissmann lo portava nell' interno del germe, svolgendo l' idea di una selezione germinale. Ma principalmente lo Haeckel, che ha dato la forma più sistemistica al darwinismo, enunciava il famoso principio della corrispondenza tra le fasi ontogenetiche e filogenetiche, che è sembrato per un certo tempo la prova perentoria del trasformismo. Egli dava in altri termini per provato che ogni animale, durante la sua ontogenesi, cioè nello sviluppo dall'uovo alla forma finale, passa attraverso gli stessi stadi pei quali passò la sua specie nella propria evoluzione millenaria. Stadi embrionali, larvali e simili rappresentano elementi ereditati fin da tempi remotissimi. Per es., nell'embrione dei mammiferi si trovano delle branchie, e di qui si argomenta che gli antenati dei mammiferi siano stati una volta pesci. Similmente si considera il cuore embrionale dei mammiferi a ventricoli comunicanti come rappresentante lo stadio

di rettile dell'evoluzione dei mammiferi. E così via. Di qui lo Haeckel fu condotto a tracciare un quadro generale dell'evoluzione che, per gli esseri pluricellulari, aveva il suo punto di partenza nella *gastrula*, un essere formato di un sacco stomacale primitivo dal quale si sarebbero andati poi differenziando tutti gli altri organi; e per gli esseri unicellulari dalla *monera*; una presunta protocellula, in cui il nucleo e il protoplasma sono ancora indistinti.

Abbiamo esposto con qualche diffusione una dottrina fin troppo nota, per poter più facilmente mostrare come s' innestano ad essa le critiche dei recenti oppositori e come cominciano a delinearsi delle concezioni nuove. Quelle critiche non sono senza precedenti. Se ne trovano i capisaldi già nelle opere di contemporanei del Darwin, cioè degli Owen, dei Broca, dei Von Baer. Ma la differenza da quel tempo ad ora sta principalmente in ciò, che, quando la dottrina trasformistica era nella sua prima fioritura, essa aveva per sè il fascino della novità e si avventurava in un campo d' indagine in gran parte inesplorato. Le confutazioni prevalentemente dottrinarie degli avversari parevano aver poca presa sopra una concezione che si professava fondata sui soli fatti dell'osservazione. Il darwinismo poteva esser battuto, o almeno circoscritto nella sua validità, solo sullo stesso terreno dell'esperienza, e le dottrine che gli venivano in primo piano contrapposte potevano a loro volta ritrovar credito solo come conseguenza di questi risultati sperimentali. Tale è stato il lavoro dell'ultimo cinquantennio nelle scienze biologiche, al quale lo stesso darwinismo ha fornito le armi che dovevano servire a combatterlo.

Le conclusioni di queste indagini possono venire in breve riassunte nel modo seguente. L'odierna

paleontologia dimostra che nella storia della terra non esiste una serie regolare, continua e progressiva di mutamenti, che portano alla trasformazione delle specie l'una nell'altra. Vi sono state piuttosto delle trasmutazioni ricorrenti periodicamente; lunghi periodi di ristagno si sono alternati con più brevi periodi di risveglio. Studiando gli avanzi fossili esistenti negli strati geologici, si arriva a certe età in cui le forme di vita esistenti improvvisamente scompaiono. Esse sono sostituite nell'età seguente in un modo del pari improvviso da una nuova fauna. E i membri di questa non hanno immediate relazioni di discendenza con quelli della precedente. Una forma è sostituita da un'altra, non trasformata in un'altra.

Un secondo risultato non meno importante delle ricerche paleontologiche è stato quello di smentire l'esistenza di anelli intermedi nella catena degli esseri, che era necessaria al darwinismo per postulare la continuità ininterrotta delle trasformazioni. Nel primo periodo di fervore per il trasformismo, quasi ogni nuovo ritrovamento di avanzi fossili di specie scomparse veniva usato a colmare le lacune fra le specie conosciute, ma posteriori ricerche hanno mostrato che non esistono specie transizionali e che quelle ch'eran credute tali o rientrano in altre specie già note, o costituiscono delle specie a sè, con caratteri del tutto autonomi e permanenti. Questi studi hanno assunto un particolare interesse in rapporto ai ritrovamenti delle presunte forme intermedie tra la scimmia e l'uomo. Per es. il risultato dello studio del Sergi sull'uomo del Neanderthal è che esso ha tutti i caratteri della specie umana e non rappresenta affatto uno stadio transizionale. Conclusioni simili sono state tratte dallo studio di casi analoghi. La

conseguenza generale è che le forme viventi non sono trascinate in una corrente perpetua che le costringerebbe a non essere che le fasi effimere di una evoluzione senza sosta. Esse si mostrano al contrario come degli stadi di equilibrio morfologico, che non mutano dal momento in cui hanno realizzato la loro struttura essenziale.

D'altra parte, la biologia s'è data a contestare punto per punto la validità e l'efficacia dei fattori di evoluzione enunciati dal Darwin, cioè la lotta per l'esistenza, la selezione naturale che ne deriva e l'eredità che ne trasmette e ne consolida i caratteri acquisiti. Ora, che la lotta per l'esistenza non abbia quel valore selettivo che le attribuisce il darwinismo, è cosa di cui ciascuno può rendersi conto nella propria esperienza. Non sempre, e neppure più spesso, sono i migliori o i più adatti quelli che sopravvivono alla lotta; ma la sopravvivenza è determinata da condizioni così contingenti e casuali, che non a torto un biologo poteva recentemente affermare che « nella concorrenza universale, gl' individui si trovano a un dipresso nella situazione dei viaggiatori soggetti ad un accidente ferroviario: le loro qualità individuali contano poco per il risultato finale, che dipende innanzi tutto dal posto che essi occupavano nel treno »[1]. Inoltre, la selezione naturale non si è mostrata, alla prova dei fatti, così efficace e creativa come immaginava il darwinismo. Essa non è in grado di creare nessun tipo veramente nuovo, ma agisce essenzialmente come causa eliminatrice, facendo sparire dei caratteri imperfetti. E a sua volta, l'azione dell'eredità è provato che si esercita esclusivamente nei limiti del tipo specifico al quale appartiene l' in-

---

[1] RADL, op. cit.

dividuo che si sviluppa. Non mai essa produce strutture che si riferiscano a un altro tipo. Di più, la trasmissione dei caratteri acquisiti dall' individuo, voluta dal Lamarck e dal Darwin, non è necessaria, nè continuativa. Al contrario, come osserva lo Chauffard, essa tende a mantenere la specie in uno stato medio, cioè a ristabilire l'equilibrio che le malattie o gli accidenti hanno potuto momentaneamente turbare. Anche l'eredità, dunque, come la selezione, ha un carattere piuttosto conservativo che acquisitivo.

Riassumendo, i fattori darwiniani sono, sì, delle forze reali che hanno esercitato una funzione nella formazione degli esseri viventi, ma non già quella funzione trasformistica che loro si attribuisce; e non potevano averla, perchè la loro efficacia è molto più limitata che non si fosse creduto in principio. Nè giova invocare, contro queste critiche, il fattore « tempo », affermando che l'azione evolutiva si è distribuita attraverso centinaia di milioni di anni. Che i periodi sedimentari siano durati migliaia o miliardi di anni poco importa, se noi abbiamo nella successione degli strati geologici e in quella degli esseri viventi due scale presentanti la stessa graduazione e capaci di sovrapporsi. Queste scale in nessun modo giustificano l' idea di un mondo vivente che si complica a poco a poco, a partire dai protozoi per finire ai vertebrati[1]. L'unico dato di fatto sicuro, che resta a favore del darwinismo, è che i vertebrati mancano nelle età geologiche più antiche; ma questo fatto giustifica, piuttosto che l'idea di una trasformazione graduale, quella di una mutazione brusca.

---

[1] VIALLETON, op. cit., p. 257.

Quanto alla dottrina haeckeliana, è noto che essa ha avuto per qualche tempo uno strepitoso successo; ma più accurati studi embriologici l' hanno poi demolita pezzo per pezzo. Gastrule e monere si sono rivelate come enti fittizi e insussistenti. Si trovò una volta nella profondità del mare una melma gelatinosa che l' Huxley immaginò fosse il protoplasma di un organismo primitivo e battezzò col nome di *Bathybius Haeckelii*, ma in seguito risultò che il famoso *Bathybius* era una sostanza inorganica. Inoltre, la maggior parte degli esempi di parallelismo tra l'ontogenesi e la filogenesi si è rivelata come riposante su paragoni meramente nominali o su meri riavvicinamenti funzionali di organi la cui anatomia è troppo diversa perchè li si possa collocare direttamente in serie.

I risultati delle odierne indagini non possono considerarsi come contrastanti con l' idea di una evoluzione in genere, bensì con la forma che essa ha assunto nel darwinismo, cioè con l' ipotesi di una trasformazione continua e sotto la spinta di forze meccaniche. Quella continuità si è dimostrata insussistente, e d'altra parte l' impiego di forze brute e ciecamente meccaniche si è rivelato insufficiente a spiegare il passaggio dalle formazioni più basse e indifferenziate alle più alte e complesse della scala degli esseri e lo sviluppo dal germe all' individuo completo. Le più recenti dottrine, che emergono dalla critica del darwinismo sono tutte antimeccanistiche, e, nella maggior parte, antitrasformistiche. Esse possono compendiarsi nei tre gruppi seguenti: *a*) dottrine neo-lamarckiane e neo-vitalistiche; *b*) dottrine delle mutazioni brusche; *c*) dottrine dell'evoluzione creatrice. Nel farne una breve rassegna non intendiamo invadere un campo che non è il nostro, ma

vogliamo soltanto mostrare come, sotto l' influsso del generale rinnovamento del pensiero filosofico, anche gli orientamenti scientifici del naturalismo sono venuti mutando. Dal che si potrà trarre una conferma che l'azione della filosofia sul pensiero scientifico si esercita *ab intra* e non *ab extra*.

a) La dottrina del Lamarck è non meno materialistica di quella del Darwin, ma contiene un principio fecondo, dissociabile dal materialismo, che consiste nell'accentuare l' importanza dello sforzo vitale come causa di evoluzione, e quindi della « funzione » fisiologica e psichica come determinante la formazione degli organi. Il lamarckismo, abbandonato in un primo tempo, con l'avvento della concezione darwiniana, molto più scientificamente fondata nei suoi particolari, è risorto più tardi, in virtù di quel suo interno motivo vitalistico, che dava all'evoluzione un centro attivo e una forza di propulsione, mancante nella dottrina del Darwin, la quale lasciava tutto in balìa dell'ambiente. S' è creata così, per opera del Cope, dello Eimer, del Pauly, del Butler e principalmente del Driesch, la scuola neo-vitalistica, la quale fa largo impiego, nelle sue spiegazioni, dei concetti di finalità interna, di perfezione, di entelechia, attinti alla tradizione aristotelico-leibniziana. Nella dottrina del Driesch, in particolar modo, questa ispirazione filosofica è chiaramente visibile. All' idea di una preformazione di tutti gli organi nel germe, che riduce l'evoluzione a uno spiegamento di qualcosa di preesistente, il Driesch ha sostituito in un primo tempo l' idea di un continuo sprigionamento di nuove strutture, ed ha dato a questa ipotesi il nome di teoria epigenetica o di « evoluzione emergente ». In seguito poi, servendosi della diade aristotelica di potenza e di atto, ha considerato la cellula

embrionale come dotata di una potenza e di un impulso verso l'autorealizzazione, o, per usare le sue parole, di un « potere prospettivo » che tende a sviluppare i caratteri definiti dell' individuo completo. Alla concezione meccanica della vita egli ha sostituito così un vitalismo dinamico che rappresenta, in sede biologica, un orientamento di pensiero molto affine a quello che, in sede filosofica, informa lo spiritualismo francese del secolo XIX[1].

b) La dottrina delle mutazioni brusche ha avuto il suo punto di partenza nella constatata incapacità del darwinismo di giustificare sperimentalmente la esistenza di anelli intermedi nella scala evolutiva. L'uomo stesso, venuto così tardi nei tempi geologici, è anch'esso un esempio dell'apparizione subitanea di una forma ben differenziata. E, più generalmente, un tratto caratteristico dell'evoluzione dei vertebrati è che le loro classi appaiono con tutti i caratteri essenziali, presenti in una volta. Le forme superiori non appaiono dopo altre inferiori, ma quasi simultaneamente con esse: come dice il Vialleton, a ogni nuova êra geologica, tutta una nuova *équipe* sostituisce quella ch' è scomparsa, e questa nuova non è figlia della precedente, ma viene da più lontano e da un'altra fonte.

Questo comportamento delle classi e degli ordini conferma l' idea di un'apparizione brusca, di qualcosa cioè che, nell'ordine creativo, corrisponde alla catastrofe che ha inabissato la vita di un'êra precedente. Siffatta idea di un'evoluzione discontinua, a salti, fu enunciata, tra i primi, dal Bateson, nel

---

[1] Sopra una linea affine è la dottrina dell' « evoluzione emergente » di Lloyd Morgan, della quale ho già parlato nel cap. 3° di questo volume.

1894, benchè abbia addentellati più lontani, fin nella ipotesi « catastrofica » del Cuvier. Ma è stato il Bateson che le ha dato veste di dottrina e l'ha battezzata col nome di « teoria delle variazioni discontinue ». Alle sue indagini nel campo della zoologia fanno poi riscontro quelle del Korschinski in botanica (1899-1901), che giungono anch'esse alla conclusione che le nuove specie non vengono fuori da un processo graduale, bensì da mutamenti improvvisi occasionali (eterogenesi).

Ma lo scienziato che più di tutti ha legato il proprio nome a questa nuova fase dell'evoluzionismo è stato il De Vries. Questi ha tracciato una netta separazione tra le specie prodotte artificialmente, nelle quali le variazioni fluttuanti sono accumulate per selezione, e le specie naturali che vengon prodotte per mutazione. Col nome di mutazione egli ha inteso esprimere l'idea di una deviazione, che appare subitamente e senza ovvie cause, e che differisce pertanto di gran lunga dalle variazioni artificiali e graduali. Alle mutazioni risale, secondo il De Vries, l'origine delle specie elementari; in seguito, poi, la lotta per l'esistenza distrugge le meno vitali, mentre le altre sopravvivono, e da esse hanno origine nuove mutazioni, che spiegano la grande varietà delle forme assunte dalla vita. In questa ipotesi, i fattori trasformistici del darwinismo hanno un riconoscimento subordinato, entro limiti ben confermati dall'esperienza; mentre la forza principale dell'evoluzione è qualcosa che non riusciamo perfettamente ad afferrare, perchè è come una potenza esplosiva di cui non conosciamo gl'ingredienti.

Recentemente un naturalista francese, il Vialleton, si è sforzato di dare una visione d'insieme del quadro della vita come risulta da questo nuovo indirizzo

evoluzionistico. Se si cerca di rappresentarsi, egli ha detto, l' insieme dell'evoluzione dei vertebrati, l' immagine che viene immediatamente allo spirito è quella di un fuoco di artifizio. Ma, bisogna aggiungere, di un fuoco i cui vari pezzi sono incapsulati gli uni negli altri, in modo da scoppiare in momenti successivi. L' incapsulamento dei pezzi gli uni negli altri è la sola continuità che si possa trovare in essi. Questa continuità non è evolutiva, nel senso che i nuovi scoppi non prolungano gli antichi, ma vengono da un nuovo congegno, che tuttavia era racchiuso in quello che precedentemente era in azione. Questi scatti, o se si vuol parlar più propriamente, questi rami non provengono dallo stesso tronco dei primi. L'albero filogenetico non è uno e continuo: ve ne sono molti, forse uniti alla loro radice sotterranea, mà certo, appena usciti dal suolo si sono divisi, e i loro rami hanno ciascuno il proprio termine, raggiunto in un tempo diverso da ogni altro, e tale che non dà luogo ad altri prolungamenti. Tutte le forme nuove, infatti, non sono la continuazione di quelle che preesistevano, ma provengono, per così dire, da *bourgeons d'attente*, che sembrano dissimulati qua e là sotto la scorza dell'albero filogenetico. Ma la discontinuità dei grandi tipi organici, ciascuno dei quali forma un ramo a sè, o un tronco a sè, magari riunito agli altri con radici sotterranee, si concilia con la continuità, in senso darwinistico, dei piccoli rami. È questo il limitato margine che vien lasciato all'azione dei fattori trasformistici[1].

Questa sommaria rappresentazione mostra che un'evoluzione regolare e meccanistica, com'era immaginata dai fautori del Darwin, si allontana molto

[1] VIALLETON, op. cit., p. 344 sgg.

da ciò che si può effettivamente constatare. Ad ogni epoca non si vedono succedersi forme consecutive e regolarmente seriate, come il trasformismo afferma, ma forme coordinate tra loro, che costituiscono un insieme coerente, il quale racchiude i vari gradi di complessità e di potenza del mondo organico, in ciascuna età della sua storia.

L'esposta dottrina delle mutazioni brusche o del progresso organico « per salti » corrisponde nell'ordine scientifico a ciò che in filosofia ha preso nome di contingentismo. Come questo, essa postula una discontinuità di gradi dell'esistenza e, attraverso i vari scatti, un'ascensione, che non si spiega con ragioni puramente meccaniche, ma con l'assumere qualcosa ch' è al di sopra delle condizioni meramente fisiche della natura. Nell'ordine biologico, questo qualcosa prende il nome di vita: elemento non isolabile con gli strumenti del laboratorio, e tuttavia presente, attivo ed espansivo, sì che, senza di esso, il comportamento degli esseri organici ci sfugge del tutto. Il torto del trasformismo è stato di aver voluto compendiare la vita nelle leggi degl' ingredienti materiali di cui essa si serve, ma che non esauriscono affatto la sua natura propria. La teoria delle mutazioni brusche, pur avendo pretese esplicative tanto minori dell'altra, è nondimeno un tentativo di cogliere il comportamento della vita nel proprio livello di esistenza.

c) La dottrina dell'evoluzione creatrice enunciata dal Bergson è ormai troppo nota perchè convenga qui darne un'estesa notizia. Tuttavia essa ha avuto recentemente, per opera del Le Roy, alcuni importanti sviluppi, da cui si chiarisce la sua posizione originale, inconfondibile, tanto col darwinismo, quanto con le concezioni avversarie, testè enume-

rate. E su queste peculiarità giova alquanto soffermarsi per dare una qualche compiutezza alla presente rassegna.

Contro le spiegazioni meccanistiche del darwinismo, la dottrina dell'evoluzione creatrice pone in evidenza l'importanza dei fattori interni dell'evoluzione, che sono di natura biologica e psichica, e che segnano la direzione dello slancio vitale verso una progressiva liberazione della coscienza, pur attraverso deviazioni e ripiegamenti, in dipendenza delle abitudini inerziali proprie della materia. Anche il Le Roy, del resto, come il De Vries, ammette due ordini principali di variazioni nella storia della vita: « Le une, sulle quali fa meglio presa la spiegazione meccanistica, non sono che sviluppi per velocità acquisita, e le si può osservare lungo le branche laterali e secondarie dell'albero filogenetico. Le altre, per mezzo delle quali si effettua il progresso maggiore, concernono le forme rimaste più confuse e plastiche, ma anche più ricche di potenziale evolutivo, veri embrioni nell'ordine della filogenesi, che testimoniano delle iniziative conquistatrici. Son esse che tracciano la via lungo la quale lo sforzo vitale trova un'uscita vittoriosa »[1]. Il torto del darwinismo è stato di voler collocare in serie i punti terminali dei rami secondari, cioè le specie già fissate e irrigidite, quindi non più suscettive di ulteriore evoluzione. Ma il torto degli avversari è stato di aver voluto negare ogni validità all'ipotesi trasformistica, per la constatata impossibilità di quei collegamenti, senza considerare che la transizione evolutiva, se mai c'è stata, non ha potuto avvenire tra due tipi definiti esplicitamente, con una stabile struttura,

---

[1] Le Roy, *Les origines humaines*, ecc., p. 115.

ma solo tra forme confuse, appena nascenti. E la mancanza di documenti paleontologici delle forme intermedie conferma, secondo il Le Roy, questa nuova interpretazione del trasformismo, perchè era estremamente improbabile la conservazione di avanzi fossili di specie aventi indeterminatezza di struttura e plasticità di tessuti. Queste considerazioni sono utilizzate dal Le Roy specialmente nello studio del problema già trattato dal Darwin nel *Descent of Man*. « Le grandi scimmie antropomorfiche non sono gli antenati dell'uomo; tutt'al più son per lui dei cugini più o meno lontani. Si sa che la linea di evoluzione che conduce all'uomo si è distaccata assai di buon'ora dal ceppo comune ed ha seguito un cammino quasi diretto, mentre i vari rami costituiti dalle specie scimmiesche hanno preso, in rapporto ad essa, una direzione laterale » [1].

C' è nell'esposta veduta una patente analogia con quella del Vialleton, che fa rampollare le nuove specie da « *bourgeons d'attente* » disseminati lungo la radice dell'albero filogenetico. Ma c' è di più il tentativo di spiegare come le forme più tardive (in questo caso la forma umana) abbiano, nella loro più lenta preparazione, potuto condensare un maggior potenziale evolutivo, sì che, venendo alla luce, esse già appaiono come la mèta di tutto lo sforzo vitale. La posizione privilegiata dell'uomo nell'universo non è insomma compromessa da un trasformismo interpretato idealisticamente. « Non sembra negabile, scrive il Le Roy, che i movimenti della vita si siano sempre diretti verso la realizzazione del sistema nervoso più ricco e differenziato, verso la genesi di un cervello migliore, strumento di un psichismo più

[1] Op. cit., p. 149.

sviluppato, più libero e più unito. In questa via, i successi sono ineguali: vi sono degli scacchi relativi, dei regressi, degli aborti; ma la direzione del moto si disegna ben visibile nell' insieme. La Vita, ancora una volta, è la storia di una concentrazione e liberazione di pensiero. In queste condizioni, l' Uomo, nel quale l'organizzazione dei nervi e quindi le potenze psicologiche hanno raggiunto un massimo d' intensità, deve fornire, per una gran parte, la chiave stessa dell'evoluzione » [1].

Antropomorfismo? È noto con quanta cura il Bergson si sia sforzato di evitare quel finalismo ingenuo, alla *Candide*, che fa intervenire l'utilità e la convenienza umana nella spiegazione di qualunque fenomeno della natura. E il Le Roy, che ne segue le tracce, insiste anche lui nel mostrare che la Vita non realizza un piano preconcetto, e che la sua finalità è « *tâtonnante* » e inventiva, come quella di un pensiero in atto di creare [2]. Ciò non toglie però, che, se nell'ordine prospettivo non è possibile prevedere quale indirizzo prenderà la vita nel futuro, nell'ordine retrospettivo, invece, non si possa rintracciare nelle sue realizzazioni già compiute la tendenza e il senso del movimento che ha condotto fino ad esse. Ciò vale a differenziare questo indirizzo dal neo-vitalismo del Driesch, che ripristina le entelechie aristoteliche.

Ancora un punto ci resta a considerare: il rapporto di questa dottrina con quella delle mutazioni brusche. Il Le Roy non nega l' importanza delle discontinuità dell'evoluzione notate dal De Vries, ma crede tuttavia che esse possano conciliarsi con

[1] Op. cit., p. 84.
[2] *L'éxigence idéaliste*, ecc., p. 43.

l'affermazione di una continuità fondamentale. Di queste sintesi di opposti anche la natura inorganica offre esempi copiosi. Un corpo che un riscaldamento o un raffreddamento continuo fa mutar di volume, ma non di stato, solido o liquido, a un certo momento fonde o si congela: ecco che una qualità nuova e improvvisa è sorta per effetto di una evoluzione continua. Similmente la vita a sua volta, e forse anche in grado maggiore, possiede questo carattere, di poter passare dalla stabilità alla stabilità attraverso l'instabile, di partecipare al continuo e al discontinuo insieme, in una continuità eterogenea, attraversata da crisi che separano e nel tempo stesso congiungono oasi di tranquillità [1].

Non è qui il caso di seguire nei più minuti particolari gli sviluppi degl'indirizzi evoluzionistici, che emergono dalla crisi del darwinismo. Son problemi che solo la competenza di studiosi specializzati potrà risolvere. Ma una conclusione di carattere generale mi par che risulti già dalla rassegna sommaria precedente. Qualunque sia il valore delle singole tesi scientifiche formulate dal Darwin e dai suoi seguaci, è indubitabile che il pregio permanente del darwinismo consiste non tanto in esse, quanto nell'avere instaurato un procedimento genetico e storico nell'ordine delle ricerche biologiche, in luogo delle statiche classificazioni morfologiche. Il successo di questa metodologia non ha nessun legame di dipendenza nè col nominalismo dell'interpretazione delle « specie », nè col trasformismo meccanistico, nè col sottinteso materialismo con cui la dottrina è stata originariamente concepita. Anzi si può con certezza affermare che queste parziali vedute sono di grave

---

[1] Op. cit., p. 119; *Les origines*, ecc., p. 51 sgg.

impedimento alla piena attuazione di una metodologia storica, perchè non può esservi vera storia dove c'è mero meccanismo e dove manca un centro di spontaneità creatrice. Da questo punto di vista, le concezioni antidarwinistiche da noi passate in rassegna rappresentano il più efficace integramento del darwinismo, affinchè questo possa liberamente spiegare le possibilità latenti nelle sue assunzioni genetiche e portare il suo ancor ibrido storicismo al livello della storia vera e propria.

XIII

Guglielmo Dilthey.

L'opera di Guglielmo Dilthey ci è stata rivelata in tutta la sua ampiezza solo di recente, grazie all'edizione completa delle opere, testè curata dal Misch, dal Groethuysen e da altri scolari [1]. In vita, il Dilthey non pubblicò che un solo volume, di tessitura alquanto organica e di largo respiro, l'*Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883), che doveva costituire l' introduzione storico-critica alla dottrina della storia. Ma la seconda parte dell'opera, intorno alla quale egli si affaticò per più di un trentennio e che era stata da lui concepita col titolo ambizioso di una Critica della ragione storica, complemento della Critica della ragion pura di Kant, non vide mai la luce, almeno come un tutto compiuto ed autonomo. Tuttavia egli ne andò pubblicando di volta in volta, in riviste storico-filosofiche, dei brani staccati, a testimonianza del suo assiduo lavorio e, insieme, dell' incompleta maturazione del vasto problema nella sua mente, che gl' impediva di rifondere in un sol getto tutto il materiale accumulato. Accadde qui al Dilthey come nell'altra sua

[1] W. Dilthey, *Schriften* (ed. Teubner, 12 voll. finora pubblicati).

opera sulla storia dello spirito umano nell'età della Riforma: anche di questa egli pubblicò dei brani distaccati, e alle premure degli amici perchè li riunisse in un volume, oppose un costante rifiuto, affermando che l'opera era ancora da scrivere e che le parti già apparse erano soltanto degli schizzi preparatorii del quadro futuro. Ma alla sua morte, questi schizzi, raccolti insieme col titolo di *Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation,* sono apparsi più uniti e fusi di quel che non risultassero nella loro prima pubblicazione frammentaria e sporadica, e formano il più importante contributo che il pensiero tedesco abbia finora dato all' interpretazione storica dei travagli spirituali della Riforma[1]. Similmente i saggi della dottrina della storia, in parte pubblicati tra il 1890 e il 1910, in parte rimasti inediti allo stato di appunti, ed ora stampati tutti insieme nell'ordine cronologico della loro redazione, acquistano una certa unità, o almeno consentono al lettore di ricostruire lo svolgimento del pensiero diltheyano nelle sue tappe principali.

Per intendere questo svolgimento, bisogna partire dai risultati dell'*Introduzione alle scienze dello spirito* del 1883 che è il lavoro più sistematicamente elaborato, ma anche più immaturo del Dilthey. Quivi il problema della storia gli si configurava ancora nella mente nella forma alquanto estrinseca di una metodologia empirica, piuttosto che di una dottrina delle categorie in senso kantiano. Oggetto della ricerca era, in altri termini, la storiografia e non la storia, la *ratio scribendi* e non la *ratio essendi*: la

---

[1] Per non ripetere cose già dette, rimando il lettore alla recensione che di quell'opera feci ne *La Critica* (1927, fasc. V, pp. 313-321), in occasione della traduzione italiana di essa, fatta dal Sanna (Venezia, La Nuova Italia ed.).

storia vera e propria, come in ogni studio meramente metodologico, era un presupposto, un dato da riprodurre o da imitare, e pertanto la sua intima struttura cadeva del tutto fuori del quadro della conoscenza. Concepire una storiografia nella quale si realizzasse e si svolgesse la realtà del mondo storico, cioè una conoscenza che si concretasse col proprio oggetto, era questo il punto di vista che si trattava di conquistare, per attuare nell'ordine delle discipline storiche una rivoluzione copernicana analoga a quella attuata da Kant nell'ordine delle discipline naturalistiche. E un'ulteriore differenza dei due punti di vista consisteva in ciò, che la metodologia formalistica dell'*Introduzione alle scienze dello spirito,* puntualizzando l'opposizione tra la storia e la scienza della natura nella rappresentazione statica di un contrasto tra l' individuo da una parte e la legge astratta dall'altra, escludeva dalla storia ogni idea di divenire e di sviluppo, cioè quel che forma la sua vera peculiarità e il suo valore.

Sorpassare le premesse metodologiche per giungere alla dottrina della scienza è stato lo sforzo continuo e tenace del Dilthey dopo la pubblicazione dell'*Einleitung.* E questa che pareva un tutto già compiuto, almeno nel suo aspetto sistematico, e che doveva essere completata solo nella sua parte storica (in quella che, per intenderci, potremmo chiamare la storia della storiografia) non ha avuto invece il sèguito promesso, ed è rimasta sospesa in una specie di limbo filosofico. Anche la storia della storiografia, infatti, non poteva non subire il contraccolpo del mutato punto di vista dell'Autore: la parte di essa già studiata nell'*Einleitung,* che si estende dall'antichità al rinascimento, non esce dal quadro convenzionale e generico delle comuni storie della

filosofia. Condurla avanti con le stesse direttive sarebbe riuscito impossibile al Dilthey dopo che il problema speculativo della storia gli si era venuto atteggiando nella mente in modo ben diverso; ma, d'altra parte, gli mancarono le forze di riscriverla di getto, ed anche qui egli si limitò, secondo il suo costume, a tracciarne un rapido e luminoso abbozzo. La storia della storiografia, nella sua concezione più matura, avrebbe dovuto tracciare i vari quadri di sviluppo delle discipline storiche nel processo esplicativo della realtà, dalle mere descrizioni dei primitivi alla interpretazione intima e genetica dei moderni. E i vari stadi erano per lui i seguenti: arte di raccontare (Erodoto); illustrazione penetrante (Tucidide); applicazione di scienze sistematiche — costituzioni, finanze, organizzazione militare, ecc. — nella spiegazione dei fatti (Polibio, Machiavelli, Guicciardini); divisione di relazioni connettive tra gruppi di azioni: diritto, religione, poesia, ecc. (Voltaire); principio dello sviluppo (Möser, Herder). Per intendere il significato di queste tappe, che naturalmente non si escludono, ma si sommano e s'integrano [1], dobbiamo cercare di fissare i tratti principali della nuova fase della dottrina diltheyana.

Questa si muove sulle orme della *Critica della ragion pura*, ricercando se siano possibili i giudizi storici, e ponendo due gradi di conoscenza, che si integrano in un'unità sintetica. Ma mentre per la conoscenza delle scienze naturali il primo grado è costituito dalla intuizione sensibile, cioè dall'oggettivazione nello spazio di un dato della sensibilità presente alla coscienza, per la conoscenza storica

---

[1] DILTHEY, *Der Aufbau der gesch. Welt in den Geisteswissenschaften*, vol. VII, pp. 163-164.

il primo grado è l'*Erlebnis*, cioè l' interiorizzazione di un contenuto di vita, sulla traccia di un'esterna e frammentaria documentazione. Ciò che si offre in primo luogo allo storico è una testimonianza o un segno o comunque un dato, che è il residuo apparente di un'attività. La metodologia empiristica della storia immagina che questo dato sia il fondamento della storiografia, non diversamente che la dottrina empiristica della scienza crede di poter fondare sulle grezze sensazioni le costruzioni naturalistiche. Invece il dato documentario non è che l'occasione a rivivere nella coscienza l'attività che l' ha creato e che ha esulato da esso. Dalla pienezza della propria vita, lo storico, per una specie di trasposizione, è portato a rivivere l'altrui vita e a trasvalutare e ad animare la morta materia che gli è immediatamente offerta [1]. Questo *Erlebnis* rappresenta l'elemento psicologico e, in un certo senso, artistico, della storiografia: uno storico che non sia dotato di ricca vita interiore e quindi di capacità di rievocazione animata e d' interpretazione aderente, sarà un arido raccoglitore e un freddo ragionatore, ma non mai un vero risuscitatore di un processo vitale. Alla vita non si aderisce che con la vita. Ed è proprio la differenza dell'*Erlebnis* e della percezione sensibile che spiega il diverso avviamento delle discipline storiche e di quelle naturalistiche, le une tendenti verso il racconto individualizzato e drammatico, le altre verso le connessioni spersonalizzate e astratte tra i fenomeni. L' ideale della costruzione naturalistica è l' intelligibilità *(Begreiflichkeit)*, il cui principio è l'equivalenza di causa ed effetto, condi-

---

[1] *Beiträge zum Studium der Individualität* (1895-6), vol. V., p. 263.

zionato a sua volta, nelle sue applicazioni, dall'assoluta comparabilità delle grandezze. L'ideale delle scienze dello spirito è invece l'intelligenza di tutte le individuazioni storico-umane del divenire psichico[1].

Il Dilthey non s'è reso mai ben chiaro alla mente se questo *Erlebnis* storico avesse il significato di una vera e propria intuizione artistica o di una immediata disposizione psicologica, nel senso che vi dà la psicologia descrittiva. A volte infatti egli parla di un momento artistico della storiografia, e richiede dallo storico appunto « quella capacità rappresentativa che è propria dell'artista »[2]; a volte invece si dà ad approfondire lo studio della psicologia descrittiva, per ricercarvi la ragione primaria del procedimento storico. Questo secondo punto di vista è senza dubbio prevalente ed informa di sè il voluminoso scritto che ha per titolo *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894). Quivi il problema intorno a cui si affatica il Dilthey è di spiegare come mai la vita limitata dell'individuo psicologico, che sembra esaurirsi in una zona molto ristretta dello spazio e del tempo, possa adeguarsi alla vastità dell'esperienza storica, che risulta da un intreccio complicato d'individuazioni. Come mai può avvenire, senza evidenti arbitrii, quella trasposizione di *Erlebnis* in cui vien fatta consistere la funzione primaria dello storico? Il problema è risolto dal Dilthey col formulare il concetto di una connessione strutturale *(Strukturzusammenhang)* esistente in ogni vita psicologica ben formata. Che cosa è questa *struttura*? L'io ritrova sè stesso in un continuo mutamento di stati, che vengono conosciuti come unitari

[1] Op. cit., p. 264. [2] Ibid., p. 265.

mediante la coscienza dell'unità personale; ma insieme si trova condizionato dal mondo esterno e reagente a sua volta su di esso. In quanto l'unità della vita è condizionata dal mezzo in cui la vita si svolge, sorge di qui la distinzione dei vari stati interni. Ogni stato interno si trova in me in un dato tempo, e in un dato tempo sparirà. Esso ha un corso: un principio, un mezzo e un fine. Esso si connette da una parte all' identità della persona, dall'altra alla varietà e molteplicità degli eventi esterni. E i passaggi da uno stato a un altro, l'azione che porta dall'uno all'altro, cadono nell'esperienza interna: la connessione strutturale è qualcosa che vien vissuta. Nessuna ricerca concettuale rende intelligibile come un dato sensibile possa passare in un altro; solo l'*Erlebnis* ce ne può dare l' immediata e persuasiva esperienza. Appunto per ciò noi siamo in grado di sentire la vita degli altri uomini, le passioni, i dolori, le aspirazioni dell'esistenza umana. Quest'animata connessione strutturale ha insieme un valore teleologico: c' è una tendenza finalistica in essa, essendo le varie parti che la costituiscono congiunte tra loro in un sol tutto [1]. Così l' individuazione psichica prelude all' individuazione storica, ed anzi sconfina in essa, perchè alla formazione dell' individuo concorre tutto l'ambiente storico e, attraverso questo, tutta la storia del passato. Ciò vuol dire in ultima istanza che nella storiografia non si tratta di effettuare una vera e propria trasposizione dall' individuo psicologico all' individuo storico, ma si tratta di continuare il moto espansivo e connettivo che è insito al primo.

Le idee fin qui esposte sono state elaborate dal

[1] *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie*, V, pp. 176, 180, 200, 206, 207, 237.

Dilthey tra il 1894 e il 1896. Esse riappaiono, meglio inquadrate in uno studio più organico delle categorie del pensiero storico, negli ultimi scritti dell'operosa vecchiezza del filosofo. Gli *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*, raccolti dal Groethuysen nel 7° volume delle opere, e composti tra il 1907 e il 1910, costituiscono senza dubbio l'espressione più matura del pensiero diltheyano. Se negli scritti precedenti l' interesse maggiore del filosofo si accentrava sul primo momento della sintesi storica, cioè sull'*Erleben*, in questi ultimi invece esso si sposta sul secondo, cioè sul *Verstehen*. Non basta rivivere la vita; bisogna interpretarla, intenderla. E questo lavoro si compie mediante le categorie, che formano le articolazioni logiche del pensiero storico. Tra il vivere e l' intendere corre lo stesso rapporto che Kant aveva posto tra l' intuizione spazio-temporale e il concetto. Vita ed esperienza della vita da una parte, scienza concettuale dall'altra, stanno così in un' intima connessione e in un reciproco scambio. Non il procedimento concettuale forma il fondamento della scienza dello spirito, ma il rendersi intimo uno stato psichico nella sua totalità e il ritrovarsi in esso nel riviverlo. La vita abbraccia qui la vita, e la forza con cui le esigenze elementari della scienza dello spirito vengono adempiute è la condizione preliminare per la perfezione di ciascuna parte di essa[1]. L' intendere dunque muove dalla vita e tende ad approfondirla e a connetterne le molteplici manifestazioni. Ogni connessione parziale ha in sè il proprio centro, in quanto pone e realizza un proprio valore, ma tutte sono strutturalmente connesse in una tota-

---

[1] *Studien zur Grundlegung der Geisteswissenchaften*, volume VII, p. 136.

lità, in cui dall' importanza delle singole parti emerge il senso della connessione dell' intero mondo storico-umano. L' intendere dello storico vien portato a perfezione mercè il mutuo riferimento di tutte le parti concorrenti della scienza dello spirito. Anche la determinazione di una singola personalità storica non può esser fatta che per mezzo di rapporti attinti a tutti gli elementi del mondo storico. Così la comprensione dell' individualità esige pel suo compimento il sapere sistematico, e questo a sua volta è dipendente dalla capacità di una viva adesione alla singola unità vitale. Il progresso delle scienze storiche è pertanto legato al progresso dell'*Erlebnis* in nuove profondità e all'estensione dell' intendimento in un campo sempre più vasto [1].

In questa attività dell' intendere ci si manifesta ciò che il Dilthey chiama l'oggettivazione della vita, per cui alcuni momenti dell'esperienza interiore si traducono in fatti oggettivi, in distinzioni storiche, in una molteplicità di organici ordinamenti. « Con l' idea dell'oggettività noi guadagnamo uno sguardo interno nell'essenza di ciò ch'è storico... L'estensione dei fenomeni che cadono sotto la scienza dello spirito è determinata dall' oggettivazione della vita nel mondo esterno. Solo ciò che lo spirito ha creato, esso è in grado d' intendere » [2]. Siffatto concetto dell'oggettivazione, che è fondato sull'opera effettiva dello spirito, che cioè si dà nella storiografia in quanto si attua nell'attività stessa della vita che si esteriorizza, differisce dal concetto hegeliano dell'oggettivazione dell' idea, che corrisponde a uno schema prestabilito e trascendente. Inoltre, mentre movendo

---

[1] Op. cit., pp. 142-143.
[2] Ibid., pp. 147-148.

dall'*Erlebnis* noi ci facciamo della vita e dei suoi rapporti un problema, per Hegel questo problema non esiste, ma è risolto prima che posto.

L'ultimo scritto diltheyano, che ha il titolo di *Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft*, si sforza di spingere più innanzi la ricerca, col tracciare il sistema delle categorie del pensiero storico. Le categorie del mondo spirituale s'iniziano dall'*Erleben*. Quivi già sussistono implicitamente i predicati universali delle connessioni tra i vari momenti di vita, nella sfera di un particolare individuo; l'opera dell'intendimento libera quei predicati dalla loro limitata validità psicologica e li applica a tutti i soggetti dei giudizi storici e a tutte le oggettivazioni della vita. Così essi acquistano valore e dignità di categorie del mondo spirituale. Ora nella vita è contenuta, come prima determinazione categorica, e fondamento di tutte le altre, la *temporalità*. « Quivi il tempo viene sperimentato come incessante inoltrarsi del presente, in cui la presenzialità continuamente si converte in passato e il futuro in presente. Presente è il riempirsi di realtà di un momento di tempo, è l'*Erlebnis* in opposizione col ricordo del passato e con la rappresentazione del futuro. Questo riempirsi di realtà resta immutevole, mentre ciò che costituisce il contenuto dell'*Erlebnis* muta continuamente. E le stesse rappresentazioni in cui possediamo il passato e il futuro sono reali solo per colui che vive nel presente. Il presente è sempre là *(ist immer da)*, e niente è là, se non ciò che in esso passa. La nave della nostra vita vien portata da una corrente che progredisce incessantemente, e il presente è sempre e dovunque noi siamo su quelle onde » [1]. Qui

[1] Op. cit., pp. 191-193.

è adombrato il concetto crociano della contemporaneità della storia.

Mentre la presenzialità temporale dell'*Erlebnis* dà luogo, nella sfera dell' intelletto, alla categoria di *realtà*, la successione temporale si traduce nella categoria di *causalità*. Il *Wirkenzusammenhang* del mondo storico si distingue dalla connessione causale della natura, perchè non implica un ordine irriversibile determinato da leggi, ma consta di rapporti reciproci di azione e reazione. Inoltre esso, conforme alla struttura della vita dell'anima, crea valori e realizza fini. I portatori di questi valori nel mondo storico sono individui, comunità, sistemi di cultura, in cui i singoli operano insieme sottoponendosi a leggi comuni e proponendosi delle mete da realizzare. Si formano così delle personalità di nuovo ordine, le così dette persone morali, che assumono una consistenza propria e una propria finalità, che giunge perfino ad ecclissare i vari fini che le avevan posto in essere: come avviene, p. es., nella formazione dello Stato [1].

Un'altra categoria è quella d'*importanza (Bedeutung)*, che concerne il rapporto delle parti della vita rispetto al tutto. Ogni individuo appartenente a una età e a un ambiente storico acquista il suo significato dall' insieme del mondo storico di cui fa parte. Lo agire degli uomini, anche dei grandi uomini, « non sconfina nella lontananza storica, ma crea i suoi fini dai valori e dalle connessioni significanti del tempo. L'energia produttiva di una nazione in un periodo determinato riceve la sua massima forza da ciò che gli uomini che la compongono sono limitati dall'orizzonte di essa; il loro lavoro serve alla realizzazione

---

[1] Op. cit., p. 153.

di ciò che costituisce l' indirizzo fondamentale del tempo. Così essi ne diventano i rappresentanti » [1].

Ma insieme, ogni età contiene un riferimento a quella che la precede e una preparazione di quella che la segue. E questo è il senso della categoria dello *sviluppo,* che non significa che alla vita di un individuo o di un popolo possa applicarsi il concetto di un fine che si attua, ma esprime una proprietà essenziale e immanente alla vita: quella di essere in continua formazione. E la categoria d' importanza o di significato *(Bedeutung)* acquista a sua volta maggior rilievo in connessione con l' idea di sviluppo, perchè l' importanza di un momento del passato ci è data dalla misura in cui esso realizza un legame col tempo seguente [2].

Realtà, causalità (nel senso di azione reciproca), importanza e sviluppo sono le principali categorie storiche che il Dilthey ha enumerate e illustrate nei suoi saggi. La lista è evidentemente incompiuta; e la lettura degli *Entwürfe zur Kritik der historischen Vernunft* lascia continuamente trasparire l' insoddisfazione del suo autore per i risultati raggiunti. In realtà, l'abbozzo è molto più informe di quel che appaia dalla nostra esposizione, la quale chiarisce e semplifica ciò che nella mente del Dilthey era ancora aggrovigliato ed oscuro. Non bisogna dimenticare che l'opera ci è pervenuta allo stato embrionale di appunti, tirati giù a misura che l'estro gli veniva dettando. E come suole accadere, nella redazione degli appunti lo schema iniziale veniva continuamente modificato e deformato dal sorgere di nuovi

---

[1] Op. cit., p. 186.
[2] Ibid., p. 233.

dubbi e problemi, suscitati dallo sforzo stesso di fermare il proprio pensiero. Ma è anche qui la ragione del loro valore suggestivo, perchè il Dilthey veniva in essi condensando le sue concrete esperienze storiografiche. Così l' importanza delle notazioni particolari soverchia quella della sistemazione totale.

Forse a voler guardare fino in fondo, si può trovare che il limite del filosofo non è diverso da quello dello storico. Non è un mero caso che anche le opere storiche del Dilthey ci siano giunte nello stesso stadio d' incompiutezza e di scarsa organicità, ma piene di vita e ricche di rilievo nelle singole parti. Il Dilthey aveva piuttosto l'ambizione e l'ansia della grande sintesi storica che la capacità di realizzarla. E questa insufficienza tradiva, in fondo, un errore della sua dottrina storiografica. Egli aveva esordito, nella sua *Introduzione* del 1883, con una distinzione delle scienze storiche dalle scienze naturali, fondata, non sul contenuto rispettivo, ma sul punto di vista e sul procedimento dei due ordini di discipline. Successivamente, poi, egli aveva modificato il concetto della scienza storica con quello di una più comprensiva scienza dello spirito, includente in sè la psicologia, l'economia, il diritto, la sociologia: cose tutte che, secondo il loro procedimento mentale, avrebbero dovuto far parte delle scienze della natura. Questa distinzione di contenuto, sovrapponendosi alla primitiva distinzione formale, senza però del tutto cancellarla, doveva necessariamente deformare la schietta linea della scienza storica, intrudendo in essa elementi estranei, naturalistici e meccanicizzati, pertanto incapaci di armonizzarsi con gli altri. Quindi la sua sintesi storica, tanto nella formulazione speculativa, quanto nella pratica attua-

zione storiografica, risente di un certo ibridismo positivistico, retaggio dell'età e dell'ambiente in cui il suo pensiero si è formato [1].

---

[1] L'ottavo volume delle opere del Dilthey: *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie* è stato pubblicato nel 1931. Esso non aggiunge nulla di sostanzialmente nuovo al contenuto dei volumi precedenti. Il titolo dato dall'editore B. Groethuysen al libro, « filosofia della filosofia », promette in verità più di quanto effettivamente esso non dia. Sotto quel nome infatti, invece di una *Kategorienlehre* della filosofia, ci viene offerta una *Typenlehre*, o meglio, una *Typenbeschreibung* dei sistemi filosofici, intesa come una molteplicità di forme mentali, procedente da una pluralità di atteggiamenti fondamentali della vita o della « struttura » dell'anima umana.

Di notevole non c'è in questo volume che una esasperata insistenza sul concetto di « struttura », che forma la chiave di volta del sistema diltheyano. « La condizione più generale — leggiamo a p. 184 — sotto la quale sta ogni conoscenza, ogni determinazione di valori, ogni azione teleologica, insomma ogni connessione creata dalla coscienza, è nel nesso intimo che ci si dà nella coscienza stessa e che costituisce la struttura della vita dell'anima. Tutto ciò che noi sappiamo in tema di connessioni è astratto da essa. Infatti le impressioni sensibili non ci rivelano i nessi degli oggetti tra loro. Le operazioni elementari del pensiero a loro volta ci danno l'eguaglianza, la distinzione, la contiguità, la successione, ma nessuna connessione vera e propria. Quando il giudizio esprime la convenienza di un predicato al soggetto, e il predicato è diverso dal soggetto, è formulata qui una connessione che vien tratta dalla struttura della vita dell'anima. Anzi l'intelletto umano, in rapporto col suo più alto compito, che sta nello scoprire le connessioni della realtà, è legato alle connessioni contenute nell'unità vivente dell'anima. Al di là della vita, la conoscenza non può andare, cioè essa non può istituire nessun nesso che non sia già dato nella propria vitalità. » Se consideriamo che qui il Dilthey si riferiva in modo particolare alla conoscenza storica, di cui aveva più diretta esperienza, possiamo facilmente concludere che l'interpretazione psicologica è la chiave del suo storicismo. Questo criterio, spinto alle sue estreme conseguenze, porta da un lato allo Spengler, da un altro lato alle biografie romanzate dei nostri giorni. Certo il Dilthey era ben altra tempra di storico, ma l'insistenza, specialmente nei suoi ultimi scritti, sul tema della « vita immediata » a spese della riflessione logica, costituisce un avviamento per quella china pericolosa.

XIV

Storicismo e pseudo-storicismo nella filosofia tedesca contemporanea.

Il paese dove la discussione dei problemi della metodologia storica e della filosofia della storia interessa un più largo circolo di studiosi è ancora la Germania. La grande tradizione storiografica tedesca del secolo XIX è tuttora viva e operante ed offre alla riflessione critica un imponente materiale di lavoro, che altrove invece, come p. es., in Italia, lo studioso è costretto a rifar da sè, con sforzi personali, non sorretto dalla collaborazione e dalla comprensione del proprio ambiente di cultura. Questa differenza ha i suoi vantaggi e i suoi svantaggi. Nel caso dell' Italia, è singolare l'ottusità degli storici di professione ai problemi filosofici e metodologici della storia, che ha la sua radice nella mancanza di una tradizione culturale. I migliori hanno creduto già assolto il loro còmpito col fatto del prendere a imitare i modelli e i procedimenti della storiografia tedesca, senza riflettere che questi erano il frutto di un profondo movimento di pensiero, e che, accettando le conseguenze senza le premesse, essi non sarebbero stati più in grado di modificarle e di adattarle a situazioni spirituali nuove. Altri, i più, hanno ostentato

e ostentano un certo disprezzo verso ogni sorta di indagine preliminare, e, con foga di empirici zelanti, si son dati a dissodare il loro campo, senza riflettere a loro volta che, se pure i fatti storici fossero ammassati nel passato come il carbone in una miniera, uno scavo fatto alla cieca non potrebbe dar frutti comparabili a quello che fosse guidato dalla scienza e dalla perizia di un ingegnere. Per compenso, la mancanza stessa di una tradizione ha eccitato qualche spirito più profondo a costruirsi e ad apparecchiarsi da sè gli strumenti e il materiale del proprio lavoro; e, come tutto ciò ch'è prodotto in una elaborazione personale, ha dato a quel lavoro un tratto più vigoroso e incisivo. Il caso, per citare il maggiore, della storiografia e della metodologia storica del Croce, si accorda dialetticamente, cioè per ragione di contrasti, con l'ottusità filosofica della storiografia italiana.

Invece la Germania d'oggi non ha, in quest'ordine di problemi, nulla di paragonabile all'opera del Croce; ma neppur nulla che si avvicini alla verginità intellettuale dei nostri storici. Ivi la tradizione ha formato e custodito un comune patrimonio di quistioni e un minimo comun denominatore di giudizi, che rendono possibile a un certo numero di filosofi e di storici di parlarsi e d'intendersi tra loro; cosa che tra noi sarebbe follia sperare. D'altra parte però, come suole accadere particolarmente in tempi di attenuata vigoria speculativa, quella stessa tradizione, non rinnovata continuamente dall'interno, ha operato piuttosto in estensione che in intensità, smussando tutte le asprezze che son proprie dei problemi nuovi e che offrono buona presa al nuovo lavoro mentale. Il fatto che le questioni da trattare erano già predisposte, ordinate e classificate, portava con

sè il rischio di un irrigidimento scolastico e formulistico o di una svaporazione dilettantesca e frivola. Sono le due alternative immancabili a cui va incontro un pensiero che lavora in senso puramente estensivo, che cioè non ricrea da sè i suoi problemi, ma li riceve in una formulazione già data e, non potendo investirli dal centro, opera alla loro periferia, e ne ispessisce con nuovi sedimenti la superficie, o v' incide bizzarri arabeschi.

Queste due opposte tendenze sono principalmente esemplate in due libri della letteratura storico-filosofica tedesca degli ultimi anni: *Der Historismus und seine Probleme* del Troeltsch e *Der Untergang des Abendlandes* dello Spengler. L'uno e l'altro sono, ciascuno a suo modo, documenti del largo interesse tuttora vivo, nella cultura tedesca, pei problemi filosofici della storiografia. Quello del Troeltsch è un libro un po' opaco, massiccio, scolastico, ma coscienzioso e onesto. Un lettore ignaro delle quistioni che vi son trattate l' allontana da sè con impazienza, perchè non vi trova quell'accento individuale che può eccitare un moto d' interesse; ma un lettore esperto l'apprezza per questa stessa sua scarsa personalità, come un repertorio scolastico di problemi, come un esponente di un certo tipo dottrinale. Esso si aggira nella stessa cerchia dei problemi trattati dai Dilthey, dai Windelband, dai Rickert, dai Weber, dagli Scheler, dagli Spranger, dai Maier; eppure non è un doppione inutile dei suoi predecessori; un motivo critico, un mutamento di prospettiva, l'accentuazione di un elemento invece di un altro, bastano a illuminare diversamente il quadro e a dar esca al pensiero di un vigile lettore. Il libro dello Spengler invece si presenta a prima vista come un libro originale, di quella originalità della quale oggi

tutti parlano, e che non consiste in una forza sorgiva
e creativa (quindi ingenua e ignara della sua novità), ma nella voluta e consapevole inversione di
un meccanismo già noto. In realtà, i problemi dello
Spengler sono gli stessi problemi della storiografia
tradizionale, manipolati in diverso modo con una
certa abilità combinatoria, sì che sembrano nuovi e
paradossali. È in fondo la stessa materia tradizionale, che nel caso precedente s'irrigidiva e solidificava, mentre nel presente si volatilizza in mille
apparenze effimere e sconcertanti. Spengler è anche
lui l'esemplare di un tipo: dal Chamberlain, al peggior Simmel, al Keyserling, al Friedell, ai romanzatori della storia, lo schema è identico, e non variano se non gli espedienti e l'ingegnosità. Si tratta
sempre di qualche vecchio tema scientifico distaccato
dal suo contesto e variamente truccato a nuovo. E
forse sta qui il pericolo di questa « maniera », fatta
apposta per accalappiare e irretire gli inesperti.

L'indirizzo del Troeltsch — e più che d'indirizzo
sarebbe proprio parlare di un orientamento appena
iniziale — scaturisce dall'approfondimento della latente antitesi tra le due principali correnti del pensiero storiografico tedesco contemporaneo, l'una delle
quali fa capo al Dilthey, l'altra al Windelband e al
Rickert. Il Troeltsch trova nel Dilthey riunite insieme
due anime, quella dell'epigono del romanticismo filosofico e quella del seguace dell'empirismo inglese.
Di qui, il suo pensiero storiografico oscilla tra l'esigenza di una « Critica della ragione storica » e quella
di una « introduzione alle scienze dello spirito ».
Nessuna delle due tendenze è riuscita ad acquistare
un durevole predominio sull'altra; v'è stata piuttosto, tra di esse, una specie di ibridazione. All'ispirazione empiristica si collega il suo tentativo di una

interpretazione psicologica della storia, espressa dal concetto dell'*Erlebnis*. Il còmpito iniziale dello storico sta nel rivivere ed animare i muti e inerti documenti della storia, nel rifonderli nella corrente della propria vita psichica, come un mezzo indispensabile per riadagiarli nella corrente della vita cosmica, da cui erano distaccati a guisa di detriti o di relitti. Ma questo concetto nell'*Erlebnis* è pieno di ambiguità: esso pone al primo piano, nell'analisi della realtà storica, l'idea naturalistica di una corrente vitale bruta e immediata, che suggerisce analogie fallaci con la vita meramente biologica, col suo procedere fatale e irriflesso, col suo nascere crescere e morire secondo leggi fisiche inderogabili. Inoltre, l'inserzione del motivo psicologico dell'*Erlebnis* in questo tema naturalistico, mentre par che lo spiritualizzi, in realtà lo aggrava. L'anima individuale della psicologia è anch'essa una formazione naturale, un mondo chiuso, una monade senza finestre; e, a volere interpretare il divenire storico alla luce di essa, si rischia di farne un chiuso circolo e di falsificarne gl'interni rapporti e l'immanente dialettica dei suoi momenti, alla stregua degli empirici e contingenti passaggi da uno stato psichico a un altro. Lungo la scia del psicologismo si arriva, nel miglior dei casi, come nella scuola del Dilthey e dello Spranger, alla concezione della storia come una rassegna di tipi e « forme di vita » e « complessi culturali », o a una « fisiognomica » dei singoli momenti del divenire: in ogni modo, all'idea di strutture statiche e rigide, che non passano l'una nell'altra, ma si esauriscono ciascuna in sè, e la cui successione pertanto è determinata da una legge trascendente. Nel peggior dei casi, poi, si arriva ai criteri informatori delle così dette storie romanzate, dove la psiche dello

storico, e spesse volte la sua *dira cupido*, diviene la forma in cui si modella, nel modo più capriccioso ed arbitrario, qualunque materiale storico. D'altra parte il biologismo storiografico, che non è, nella sua genesi, se non il peggioramento naturalistico dell'indirizzo «organico» della vecchia «scuola storica» dell'età romantica, porta, nelle sue ultime degenerazioni, allo spenglerismo, cioè all'idea di una storia umana come una fauna di tipi e classi e famiglie zoologiche, affaccendate a crescere, a riprodursi e a morire, senz'altro scopo nè ragione che il selvaggio piacere di vivere di una cieca natura. E tra le forme zoologiche dello Spengler e le forme di cultura della scuola diltheyana, v'è certamente differenza di grado, come tra l'ordine biologico e l'ordine psichico; ma in fondo, le une e le altre sono sulla stessa linea mentale.

Nessuno potrà ritenere responsabile il Dilthey di questi pervertimenti storiografici. Per conto suo, pur avendo esordito col psicologismo, egli ha compiuto tutti gli sforzi possibili per liberarsene, o almeno per integrarlo con una visione speculativa, mutuata all'idealismo classico tedesco. Egli non tardava infatti a convincersi che «l'anima» della psicologia empirica non potesse servire da criterio d'interpretazione della storia, e vagheggiava una psicologia di ordine superiore, che avesse per proprio soggetto, invece dell'anima, lo spirito. La distinzione tra anima e spirito, tra ψυχή e πνεῦμα che, dal neoplatonismo in poi, ha attraversato tutta la storia del pensiero ed ha trovato la sua espressione più complessa nell'idealismo moderno, non s'è eclissata dall'orizzonte filosofico europeo neppure nel periodo della più violenta reazione anti-idealistica. Noi la ritroviamo perfino nel positivismo sociologico, come distinzione tra

un ordine psichico individuale e un ordine psichico collettivo, dove il secondo non è una mera somma degli elementi che costituiscono l'ordine precedente, ma un' individualità *sui generis*, che ha una propria fisonomia, una propria legge intrinseca e subordina a sè gl' individui psichici che vivono in essa[1]. Il risveglio idealistico della seconda metà dell' 800 ha giovato a riapprofondire quella distinzione: così, per l'Eucken, l'originaria autonomia delle forme spirituali in contrasto col mero divenire psichico, la loro connessione in un regno di valori universali, il loro soggettivarsi mediante un'arcana libertà, sono segni distintivi dello spirito dall'anima. E la storia è il terreno in cui s' incontrano e s' incrociano questi due mondi: la vita dello spirito è l' intimo senso, ma non tutta la materia della storia; in questa v' è ancora posto per lo spiegamento di una mera natura animale, che si può concepire secondo le leggi naturali della psicologia e della sociologia. Anche per il Dilthey, l'*Erlebnis* psicologico non copre l' intero dominio storico; ad esso si sovrappone un *Verstehen*, un' interpretazione della vita, che segue leggi mentali, cioè spirituali e non meramente psichiche, e dà luogo al problema di una ricerca delle categorie del pensiero storico, analoga a quella che Kant intraprese nella sua *Critica* per le categorie del pensiero scientifico. Ma l'originaria impostazione psicologica del problema, nella filosofia del Dilthey, ha nociuto alla realizzazione di questo ulteriore compito: la sua Critica della ragione storica è rimasta sempre in qualche modo attaccata all' idea di una psicologia di ordine superiore, avente per proprio soggetto lo spirito in luogo dell'anima.

---

[1] Si pensi, p. es., alla concezione sociologica del Durkheim.

In contrasto con questa corrente psicologistica, la filosofia dei valori del Windelband e del Rickert ha accentuato i momenti universali e necessari del giudizio storico, sollevandoli molto al di sopra della materia empirica del divenire, in un regno di norme e di valori, che non sono mai empiricamente realizzati, ma debbono essere realizzati, cioè si adeguano non alla coscienza empirica degl' individui, ma alla coscienza universale. Se l' indirizzo psicologistico, immergendosi nella corrente della vita immediata, rischiava di smarrire il senso delle forme e dei valori spirituali, questa filosofia invece, spaziando nel cielo delle norme trascendenti, rischia di perder contatto col flusso del divenire, senza coscienza del quale neppur si dà vera storia. La scissione tra il divenire e le norme, tra l' individuale e l'universale, tra la vita e la forma, è visibile, anche più che nella dottrina del Windelband, la quale s' è limitata a una caratterizzazione molto generica dei problemi della storiografia, in quella del Rickert, che è voluta discendere fino ai particolari. Essa ha oscillato continuamente tra un dover esser astratto e un' individualità statica, senza riuscir mai a trovar la via di fecondar l'uno con l'altra e quindi d' intendere la dinamica del processo storico. Essa ha cristallizzato da una parte le individualità che trapuntano il tessuto della storia, dall'altra i valori ideali, nell' incapacità di trovare una mediazione tra le une e gli altri. Il puro « dover essere » non è una valida categoria storiografica, ma appartiene a un momento diverso della vita spirituale: quello dell'azione pratica, in cui la coscienza giudica e supera ciò ch' è già fatto in vista del nuovo fare, e lo squilibrio vitale tra ciò che è e ciò che dev'essere dà continuo incremento alla vita dello spi-

rito, che altrimenti si arresterebbe nelle posizioni di volta in volta conquistate. Ma appunto perciò bisogna che il « dover essere », per potere valere come una molla di sviluppo, sia rifuso nell' immanenza della coscienza e presupponga una distinzione dialettica tra il pensare e il volere, tra la riflessione storica e l'azione morale. Posto invece come un criterio trascendente di giudizio dell'accaduto, diviene un inefficace ed estrinseco mezzo di valutazione moralistica. Tale, e non altro, esso è nel sistema della filosofia dei valori.

Risulta chiara così l'antitesi delle due scuole tedesche, ciascuna delle quali ha accentuato un elemento essenziale della sintesi storica a detrimento dell'altro, l'*Erlebnis* e la categoria mentale, il processo vitale del divenire e la forma che l' inalvea e l'organizza. E si spiega ancora che la coscienza di questo dissidio e l'esigenza di comporlo in una dinamica unità, abbia potuto ispirare il lavoro speculativo dei più recenti teorici della storia. Il Troeltsch, nel suo libro citato, fa un'accurata e istruttiva rassegna di alcuni di questi tentativi di mediazione, dalla dottrina del Simmel, dove il contrasto tra vita e forma è svolto nelle sue alternative più crude e nelle sue conseguenze più paradossali, ma, appunto perciò, il bisogno di una mediazione liberatrice si fa più acuto, pur non riuscendo ad appagarsi, alla dottrina di Max Weber, dello Scheler, dello Spranger e di altri. Il vizio comune che egli trova, sebbene in diverso grado, in tutti questi tentativi, è la mancanza di una esplicita consapevolezza che solo una concezione dialettica della vita può risolvere il problema. Finchè la visione della storia, egli dice, vien posta sullo stesso piano mentale di quella delle scienze della natura, e ci si limita soltanto a puntualizzare

le differenze tra una causalità secondo leggi e una causalità individuale, tra una sostanza psichica e una sostanza fisica, ogni possibilità di mediazione tra il divenire e i valori resta preclusa, e la vita, nel suo fluire, conserva un carattere di bruta e immediata naturalità, non diversa, ma analoga alla naturalità del mondo fisico. Bisogna, invece, egli soggiunge, rinunziare affatto all' idea d' interpretare la storia secondo le categorie di sostanza e di causa, comunque riadattate e manipolate, ed imparare a intenderla alla luce della dialettica. Purtroppo, questo orientamento nuovo del Troeltsch è piuttosto accennato che svolto: la sua *Istorica* s' è arrestata a mezzo, all'esposizione dei presupposti storici del problema, a cui avrebbe dovuto poi far seguito una trattazione propriamente sistematica; ma la morte gli ha tolto di poter adempiere la promessa, e a noi non restano perciò che pochi sporadici documenti del suo sistema, disseminati nei prolegomeni storici.

Il capitolo che nella sua *Istorica* egli ha dedicato all'esame del pensiero hegeliano è per questo riguardo molto istruttivo. Il pregio della dialettica, com' è stata concepita da Hegel, consiste per lui nella capacità di creare una dinamica del processo storico. Finchè le individualità puntuali e i valori universali sono meramente contrapposti le une agli altri o fusi e incorporati le une negli altri, non v' è possibilità di movimento e di sviluppo; bisogna invece che siano opposti e riuniti, cioè riuniti mediante la loro stessa opposizione. La storia è continua vicenda di contrasti, che continuamente si compongono nelle sintesi creatrici della coscienza umana, e che nel loro reciproco implicarsi e complicarsi danno vita a individualità di ordine superiore, famiglie, classi, stati, movimenti di cultura, religioni,

istituti, ecc. È qui per il Troeltsch il momento vivo della dialettica hegeliana; il punto morto di essa, invece, sta nella soverchiante tendenza monistica, di origine spinoziana, secondo la quale tutte le individuazioni del divenire si risolvono in mere identità ed esprimono in forme diverse della coscienza sempre la stessa cosa. Così è assicurata la continuità e la necessità logica del processo; ma, non ostante ogni proposito del filosofo di apprezzare il concreto e il particolare, la realtà svanisce in una mera apparenza. Tutta la pienezza delle forme degenera in vuoti schemi; tutti i fini, essendo identici, si annullano: non v' è che il tutto, che è fine del tutto. Questa conclusione, se può appagare una mente divina, è desolante per il comune mortale. Essa è in fondo il perfetto quietismo, come nella filosofia di Spinoza; e, se il pensiero del fine e dell' incremento del valore è più fortemente espresso in questo « mobilitato spinozismo », si tratta però sempre di un incremento della sola coscienza, non del contenuto, che è immutevolmente identico, e non fa che esprimersi con diversi gradi di pienezza, chiarezza e profondità. Non v' è mai nulla di veramente nuovo, e, malgrado tutti i contrasti, nessuna vera creazione nel mondo. Gl' individui si riducono a semplici marionette, costrette a esibirsi sopra una scena di cui nulla sanno. A ciò si aggiunge la continua oscillazione del pensiero hegeliano tra l'estemporalità puramente logica del processo da una parte e la concreta temporalità delle manifestazioni finite dall'altra, che dà al processo medesimo, ora l'apparenza di un' illusione magica, ora quella di un reale spiegamento. Tutto ciò dipende dalla costrizione della dialettica in una gnoseologia e una metafisica monistica, e dalla conseguente degenerazione panlogistica ed anzi scolastica

di essa. Resta però intatto e saldo il suo nucleo, l'idea cioè di una pura dinamica storica, lo sciogliersi l'uno nell'altro dell'individuale e dell'universale, l'immergersi delle serie causali prammatiche e delle finalità personali in uno strato di movimenti vitali, che non si esaurisce in esse e non può essere imprigionato nè frazionato col puro intelletto riflessivo. Resta la possibilità e la necessità di organizzare il flusso dinamico, di fissare i nodi *(Knotenpunkte)* degli sviluppi, di concepire la totalità e il ritmo delle connessioni, di mediare le opposizioni dei grandi gruppi storici, di ricercare nel diviso e nel diverso le tendenze unitarie e di scoprire i grandi raggruppamenti planetari da cui anche gl'individui traggono luce[1].

Tutto ciò è vero, ma è molto vago. Se noi chiediamo al Troeltsch in che cosa propriamente consista il suo superamento del monismo spinoziano che aduggia la dialettica di Hegel, egli non ci dà mai una risposta precisa ed esauriente. E noi siamo costretti a ricostruire quella risposta coi pochi frammenti sporadici disseminati nel suo libro, senza essere del tutto certi di non attribuirgli qualcosa che non gli appartiene. Innanzi tutto, mentre per Hegel l'individuo non è che un semplice momento nello spiegamento logico dell'universale, per lui invece vuol essere una realtà empirica, che non si deduce da altro, ma si produce da sè e che nell'originalità della propria struttura costituisce l'insopprimibile elemento della varietà e della molteplicità nella sintesi storica. Quindi il rapporto tra gli spiriti finiti e lo spirito infinito non è d'immediata inclusione,

---

[1] E. Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme. Erster Buch, Das logische Problem der Geschichtsphilosophie*, Tübingen, 1922, p. 276.

senza resistenze e senza residui, ma è un processo lento, pieno di oscurità e di contrasti, che non dà mai risultati identici, perchè l'elemento particolare di esso reagisce in modo sempre diverso, e dà così una configurazione differente anche all'elemento universale che, per sè preso, sarebbe sempre identico [1]. Un altro fattore importante di differenziamento della dialettica storica è posto in evidenza nell'ultimo libro del Troeltsch, « *Der Historismus und seine Ueberwindung* », e sta nella distinzione tra le valutazioni morali della coscienza individuale e i valori etici della coscienza storica collettiva. Si tratta qui delle due sezioni della filosofia hegeliana dello spirito, che corrispondono, rispettivamente, alla sfera dello spirito soggettivo, e dello spirito oggettivo, e prendono i nomi di moralità e di eticità. Ora, nella concezione dello Hegel, questi due momenti del processo sono disposti in ordine gerarchico, in modo che il secondo supera ed assorbe in sè il primo senza residui, e i valori storici oggettivi esercitano, di fatto, un'opprimente tirannia sulle valutazioni morali della coscienza individuale. Il Troeltsch invece spezza questa rigida gerarchia del monismo. Egli intende e illustra il contrasto immanente che v' è tra giudizio morale della coscienza, che valuta quel ch' è bene e quel ch' è male, ponendosi da un punto di vista formale ed estrastorico, come aveva già mostrato il Kant, e i valori etico-culturali che sono incarnati nelle istituzioni della storia. Ma nega ogni preconcetta superiorità di questi su quello, ed anzi è portato a capovolgere tale rapporto, vedendo nella coscienza il principio che vivifica gl' istituti etici della storia e che, con l'assolutezza dei propri giudizi, ne vince

---

[1] Op. cit., pp. 677-681.

il mero relativismo e ne rende possibile la correzione, la trasformazione e lo sviluppo[1].

Questa prerogativa della coscienza morale è sentita così fortemente dal Troeltsch che gli suggerisce perfino l' idea di un « superamento dello storicismo ». È un' idea però che bisogna circoscrivere nei suoi esatti termini, per evitare facili e pericolose confusioni. Si possono intendere, e sono di fatto intese, sotto il nome di storicismo due cose molto diverse l'una dall'altra. Storicismo può innanzi tutto significare il riconoscimento che la realtà è un processo spirituale dinamico, che nel suo corso realizza valori universali, in forme individualizzate, che mai si ripetono. Ora questo riconoscimento non è fonte di relativismo e di scetticismo, quando è compreso in una concezione filosofica che mantiene saldo il concetto dell'universalità e immutabilità dei valori formali o delle categorie spirituali costituenti lo stabile alveo in cui fluisce il divenire, e che, distinguendo una sfera della riflessione teoretica da una sfera dell'azione, non comprime l'avvenire a vantaggio del passato, cioè non toglie libertà ed autonomia alla creazione di nuova vita, da cui sorgerà nuova storia. In questa concezione, insomma, la coscienza della storicità del reale è elemento di forza e di dominio, non di schiavitù e d' ignavia: in uno storicismo rettamente inteso può e dev'essere incluso un momento vitale di superamento della storia, ed è appunto il momento dell'azione. Solo che non può trattarsi di una negazione irrazionalistica, che farebbe dell'azione stessa un miracolo arbitrario (come pretendono i così detti attivisti), ma di una negazione

---

[1] TROELTSCH, *Der Historismus und seine Ueberwindung*, Berlin, 1924, p. 27 sgg.

dialettica, che porta al foco dell'azione un contenuto storico posseduto e vivificato dalla coscienza dell'agente. Ogni azione è così, nel tempo stesso, storica, in quanto s' innesta in una situazione concreta e determinata; antistorica, o meglio sopra-storica, in quanto muta e trasfigura il già fatto nel nuovo fare. E questa trasfigurazione è possibile, poichè il contenuto storico che si brucia nell'azione è dominato e giudicato dalla coscienza dell'agente, la quale, avvertendo il vitale squilibrio tra i valori già cristallizzati nella storia fatta e i valori puri, ideali, che essa stessa coglie nella propria essenza spirituale, trova qui l' impulso al nuovo agire. Nulla di più falso, quindi, che il concepire lo storicista come il *laudator temporis acti*, e lo scettico assertore della vanità di ogni nuovo sforzo umano e del « nulla di nuovo sotto il sole ». Lo storicista è come ogni uomo, come ogni vivente, proteso intensamente in avanti, verso il futuro; solo che per lui questo sforzo non deriva da una mera tensione vitale, cieca e irriflessa, ma è uno sforzo consapevole, in cui confluiscono le forze della storia, e in cui perciò la sua individualità esprime un' individualità più ricca e complessa.

Ma v' è uno storicismo deteriore, il quale si connette a una filosofia non spiritualistica, e quindi non articolata nei suoi elementi, che fa coincidere la storia col mero divenire naturale, cioè con un flusso indiscriminato e fatale, in cui la coscienza non può esercitare nessun dominio e produrre nessuna modificazione, perchè essa stessa non è che un momento effimero del suo corso. A questo storicismo manca ogni idea di valori o categorie universali; quindi esso afferma che la verità, la bellezza, la bontà sono formazioni contingenti e caduche, e che tutto ciò che l'uomo può operare con purezza d'animo, con

sacrifizio personale, con profondità di mente, con serietà di preparazione, equivale in fondo a qualunque altra cosa, perchè nulla al mondo può emergere dal comune relativismo dei valori terreni. E manca ad esso ogni criterio di distinzione dialettica tra la riflessione e l'azione; donde segue che, poichè ogni azione vale l'altra, e tutte sono egualmente predeterminate dalla necessità del corso naturale, tanto vale agire alla cieca o non agire affatto. Un attivismo brutale, che tutto vuol mutare per il gusto di mutare, o un conservatorismo scettico che tutto vuol conservare, per la convinzione che il mutamento è vano, sono le due conseguenze opposte, ma in fondo identiche, dell'estremo relativismo storico.

Se lo storicismo vien preso in questo secondo senso, si spiega che la visione storica della vita che il Troeltsch vagheggia prenda per sua insegna il « superamento » dello storicismo e che essa faccia bersaglio costante delle sue critiche la degradazione relativistica dei valori della storia. Ora, è accaduto appunto questo, negli ultimi anni: che lo storicismo, nel primo senso da noi spiegato, come oggetto di operosità scientifica e criterio di disciplina spirituale di una ristrettissima aristocrazia intellettuale, è stato segregato, ed anzi in parte si è segregato da sè stesso, dagl'interessi pandemici della comune cultura; sì che quel che circola nel mondo sotto il suo mentito nome e nelle sue mentite spoglie, non è che la sua contraffazione pseudo-dottrinale. Per limitarci alla Germania, lo storicismo contro il quale il Troeltsch implicitamente (e talvolta anche esplicitamente) polemizza, è quello che ha trovato, nel passato decennio, la sua espressione più rumorosa nella filosofia dello Spengler. Non mette conto dar di quest'ultima una esposizione

particolareggiata; basta, per intenderne il principio generatore, considerare in essa la sistematica alterazione dei concetti della filosofia idealistica, cioè il loro spostamento sopra un piano mentale molto diverso da quello a cui erano appropriati. Anche per lo Spengler, come pei maestri dello spiritualismo contemporaneo, la realtà è storia, processo, divenire, e il mondo della storia si oppone al mondo della natura, come ciò che diviene a ciò che è divenuto [1] come l'interiorità temporale alla esteriorità spaziale [2]. Anche per lui, lo studio della storia è filosofia, perchè non v'è pensiero che non spazii in un orizzonte storico determinato, nè problema che non sia simbolo ed esponente di vita [3]. Ed egli si crede perfino il nuovo Kant del nuovo storicismo, perchè, non diversamente dal suo predecessore, anche lui ha un copernicanismo da far valere contro la storiografia tolemaica del passato, che poneva l'uomo occidentale al centro della visione storica del mondo, trascurando le formazioni planetarie delle rimanenti culture [4]. Ma se si scrosta un po' questa vernice filosofica, si resta stupiti nel vedere a nudo il materiale che essa ricopriva. Se la realtà è storia, sarebbe lecito argomentare che essa non è un lavoro vano che ricomincia sempre daccapo, ma è un'opera che ha un proprio senso e valore, che s'accresce e si arricchisce mediante nuove esperienze di vita, le quali si innestano alle precedenti, conservate nel vivo ricordo delle generazioni che vi collaborano. E invece leggiamo che «l'umanità non ha nessun fine, nessuna idea, nessun piano, come le specie delle farfalle e delle orchidee.

---

[1] Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, München, 1923, p. 6. [2] Ibid., pp. 154-158. [3] Ibid., p. 54. [4] Ibid., p. 23.

L'umanità o è un concetto zoologico o è una vuota parola ». « Se si lascia scomparire questo fantasma dalla cerchia dei problemi storici, allora si scopre un'esuberante ricchezza di forme reali, una molteplicità di potenti culture... Vi sono culture, popoli, lingue, verità, dèi, paesaggi, che fioriscono e invecchiano come querce e pini; vi sono molte e diverse plastiche, pitture, matematiche, fisiche, di durata limitata, ognuna chiusa in sè, come ogni specie vegetale ha i suoi propri fiori e frutti, il suo proprio tipo, dalla crescenza al tramonto. Queste culture, esseri viventi di ordine più alto, crescono in una meravigliosa noncuranza dei fini, come i fiori nel campo. Esse appartengono, come le piante e gli animali, alla natura vivente di Goethe e non alla natura morta di Newton » [1].

È facile immaginare che cosa possa venir fuori da queste premesse: una morfologia, o secondo il termine usato dallo stesso Spengler, una « fisiognomica » del divenire, truccata in forme storiche. E la pretesa identità tra la storiografia e la filosofia, a sua volta, non vuol significare altro se non un riaccostamento del relativismo speculativo, a fondo scettico, col relativismo dei fatti e dei valori storici. Infine, il punto di vista copernicano del nuovo storicismo non consiste in altro che in una comparazione estrinseca dei diversi tipi organici, posti, al pari dei generi aristotelici, come indipendenti l'uno dall'altro. In altri termini, la nuova e più alta storiografia dovrebbe ridursi al livello di una morfologia comparata, invecchiata di almeno un secolo; perchè mentre nello studio delle piante e degli animali l'evoluzionismo biologico ha dato un nuovo senso e va-

[1] Op. cit., pp. 27-28.

lore ai rapporti e alle analogie strutturali delle varie specie, la sola umanità invece sarebbe irrimediabilmente divisa in forme impenetrabili e irriducibili. Lo spirito umano, che, col sussidio dell' imitazione, della coscienza, del linguaggio, della riflessione e di mille altri mezzi di comunicazione, dovrebbe avere la possibilità di vincere, o almeno di allontanare molte delle barriere della natura, si troverebbe invece al di sotto degli organismi vegetali ed animali, che, pure con mezzi tanto minori, riescono lentamente a corrodere il ferreo meccanismo della loro natura e delle loro abitudini! Caratterizzare come naturalistica questa filosofia sarebbe un far torto alla natura, la quale è rispettosissima delle sue gerarchie organiche e non pone, p. es., i vertebrati al di sotto dei protozoi.

Nel compilare le sue storie, lo Spengler si avvale, oltre che del criterio già accennato della divisione dei generi, valido nella delimitazione estensiva delle famiglie zoologiche in cui si compendia l'umanità, anche di un altro criterio che, nell'ordine intensivo e dinamico, completa il precedente. Non si dà storia senza successione, anzi senza un nesso nella successione. Ed anche qui, conforme alla distinzione già posta tra storia e natura, egli è costretto ad escogitare per la prima una maniera di connessione analoga a quella che, nello storicismo vero e proprio, era la sintesi dialettica per Hegel o la causalità individuale per il Rickert. Per lui invece è il « destino », che lega tra loro i fatti storici, come la causalità lega tra loro gli oggetti naturali[1]. Si può pensare quanta luce sia in grado di gettare sulla trama degli avvenimenti umani questo criterio ermeneutico.

---

[1] Op. cit., p. 153 sgg.

Ma l'idea di una storia zoologica e quella del destino, da sole, non sarebbero bastate ad assicurare un durevole successo allo Spengler, senza una terza idea direttiva, che compendia i pregi dell'una e dell'altra: quella dell'anticipazione storica dell'avvenire, che ha consentito all'autore di decretare la decadenza dell'occidente. E in realtà, se le forme storiche dell'attività umana sono chiuse e impenetrabili l'una all'altra, sì che nessuno scambio e sostegno e soccorso è possibile dall'una all'altra; se nell'interno di ciascuna forma la sola legge che vige è quella di un destino cieco e inesorabile che nessuno sforzo umano può mutare, è legittimo inferire che il futuro, non meno del passato, è già tutto racchiuso nel presente, o meglio nello schema naturale che trascende egualmente tutti i tempi. A che darsi la pena per creare, con l'azione consapevole, il materiale della nuova storia? Questa storia è già fatta e narrata, perfino nei suoi particolari, con apocalittica certezza. Basta leggere le opere dello Spengler per apprendere, non solo il vaticinio della decadenza dell'occidente, ma anche la rassegna delle forme storiche che questa decadenza andrà assumendo[1].

Giunti a questo punto non crediamo utile proseguire l'esame dello scritto spengleriano, perchè manca ogni criterio scientifico per giudicare il valore delle costruzioni che vi son contenute. L'ingegnosità di alcune di esse è innegabile; ma l'arbitrarietà di tutto l'insieme è non meno patente. Per gustare questo tipo di letteratura, bisogna congedare le categorie del giudizio storico ed entrare in un ordine mentale del tutto diverso.

---

[1] Pare tuttavia che l'idea di una decadenza fatale dell'occidente sia stata abbandonata dallo Spengler nella sua produzione più recente e che egli auspichi l'inizio di un nuovo ciclo storico.

XV

Husserl e la « Fenomenologia ».

Se qualcuno ci domandasse: che cosa ha prodotto filosoficamente la Germania nell'ultimo ventennio? noi saremmo alquanto imbarazzati nel rispondere. Per fortuna, in filosofia c' è sempre a disposizione un « distinguo », che aiuta a trarsi d' impaccio. Così, noi potremmo rispondere distinguendo tra una produzione filosofica in un senso stretto, di quella che, per intenderci, fornisce nuove *Weltanschauungen*, destinate a fecondare e ad alimentare la cultura di un'età storica, e una produzione filosoficamente indirizzata (*gesinnte*, si direbbe con un termine tedesco a cui non sappiamo sostituire un equivalente italiano), che rappresenta appunto il frutto di quella fecondazione. E mentre la prima fa difetto o si affievolisce, della seconda possiamo dire che la Germania d'oggi è ancora ricca abbastanza. Mi limito qui a ricordare l'attività storiografica del Troeltsch, del Vossler, dello Jaeger, del Meinecke, del Cassirer; e, in altri ordini di studi, sarebbe facile porre accanto a questi nomi altri di pari importanza. E, poichè la cultura di un'età non si misura soltanto dalle cime, se noi scendiamo a un livello medio, ritroviamo negli

scolari la solidità e la serietà di preparazione dei loro maestri. Cito un esempio per tutti: i *Beihefte der historischen Zeitschrift*. Sono una ventina di pubblicazioni venute fuori negli ultimi cinque o sei anni, talune delle quali costituiscono dei veri modelli di metodo o di abito filosofico nella ricerca storica[1].

Questa ricchezza non dovrebbe far troppo rimpiangere la povertà di pensiero sistematico o di nuove *Weltanschauungen*. Non abbiamo ormai congedato da tempo la pura filosofia e sostituito ad essa un'unità sintetica di filosofia e storia? Ma un momento strettamente filosofico di questa sintesi deve pur esservi, sotto pena che la stessa sintesi sfumi nel vuoto. Così, se noi consideriamo l'attività storiografica degli scrittori tedeschi testè citati, non tardiamo ad accorgerci che essa ha attinto le « categorie », o quella che con un termine oggi in voga in Germania vien chiamata la « problematica » della ricerca e della costruzione storica, dal pensiero speculativo fiorito nel secolo XIX. Ora, se la tradizione di questo pensiero dovesse estinguersi e al posto di essa dovesse subentrare la filosofia implicita negli scritti del Ludwig o dello Spengler, l' identità formale di filosofia e storia potrebbe anche restare immutata; ma quale sostanziale impoverimento e imbastardimento ne risulterebbe per l'una e per l'altra! Appunto per ciò non possiamo considerare con indifferenza la lenta degradazione del pensiero speculativo tedesco, ma dobbiamo vedere in essa una seria minaccia per la cultura di domani, che vien già in-

---

[1] Ricordiamo, p. es., gli scritti sul Mazzini e sullo Jefferson di O. Vossler *(iunior)*; quello del Simon su Ranke ed Hegel ecc. Insieme con questa collezione va segnalata l'altra, diretta dal Rickert, *Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte* (Tübingen, edit. Mohr).

taccata alla propria radice. Il fatto è anche più grave, perchè non riguarda soltanto la Germania, della quale occasionalmente ci vien fatto di parlare, ma tutto il nostro mondo contemporaneo.

Chiudendo questa digressione, cerchiamo di rispondere alla precedente domanda, circoscritta al primo termine della distinzione che la chiarisce e la precisa: che cosa ha prodotto speculativamente la Germania nell'ultimo ventennio? Abbiamo esposto in un altro capitolo la dottrina del Dilthey, ma essa si è formata in un periodo anteriore e in un diverso clima intellettuale. Appartengono invece all'età che noi consideriamo gli ulteriori studi sui problemi dello storicismo, in seno alla scuola del Dilthey e ad altri indirizzi affini. Ma son poca cosa. Così, nell'opera dello Spranger[1] la dottrina diltheyana delle categorie è decaduta al livello di una tipologia *(Typenlehre)*, cioè di una descrizione psicologica di forme della vita (economica. politica, religiosa, ecc.). E, come suole avvenire, la decadenza che è appariscente nello scolaro non fa che accentuare una deficienza già latente nel maestro. Se poi passiamo agli altri corifei dello storicismo, il Rickert da molto tempo ha esaurito la sua vena; il Troeltsch, nei suoi ultimi saggi teoretici[2], non è stato pari alla fama che s'era procacciato come storico; il Simmel, col suo ingegno versatile, ha vagato per tutti i campi della ricerca filosofica, senza lasciare durevole impronta in nessuno ed ha conchiuso il proprio lavoro con una rapsodia metafisica[3], più ricca di colore che di sostanza.

---

[1] SPRANGER, *Lebensformen*, Halle, 1921.

[2] TROELTSCH, *Der Historismus und seine Probleme*, 1922, (*Gesammelte Schriften*, Bd. III).

[3] SIMMEL, *Weltanschauung*, 1922.

Di altre scuole fiorite nella seconda metà del secolo XIX non restano quasi più tracce. Nuove personalità tentano di volta in volta di farsi strada — e l'editore Meiner si prodiga a diffonderne i nomi e i libri per tutta la repubblica delle lettere; — ma si tratta in gran parte di valori professionali, che servono, nei casi migliori, a tenere accese nelle accademie la fiaccola della filosofia. Pure, al termine di questa sommaria riduzione, ci resta un residuo: la scuola di Husserl, che non soltanto è sopravvissuta a tutte le altre del suo tempo, ma ha anche intensificato ai nostri giorni la propria attività ed è oggetto di studi e di fervide discussioni. Di questo interessamento abbiamo un' indiretta prova in numerosi saggi pubblicati intorno ad essa anche in Italia, e dovuti a giovani studiosi nostri, che avendo compiuto in Germania la loro preparazione scientifica, hanno fatto risuonar tra noi l'eco dei dibattiti sorti in seno a quella cultura [1].

Confesso di aver tentato più di una volta di avvicinarmi con mente aperta alla filosofia dello Husserl; ma me ne son sempre tirato indietro con un senso d' impazienza e di fastidio. Ma alla fine, avendo sentito dire che da essa era venuto fuori un *nescio quid maius*, con l'opera di Martin Heidegger, *Sein und Zeit,* ho voluto, anche per debito di coscienza, in vista del compito d' informatore che mi ero assunto verso i lettori della *Critica,* andare sino in

---

[1] Vedi A. Banfi, *La tendenza logistica nella filosofia tedesca contemporanea e le « Ricerche logiche » di Edmund Husserl* (*Rivista di filosofia,* 1923); G. Grasselli, *La fenomenologia di Husserl e l'ontologia di Martin Heidegger* (*Riv. di filos.,* 1928); E. Grassi, *Empirismo e naturalismo nella filosofia tedesca contemporanea* (ibid., 1929); lo stesso: *Sviluppo e significato della scuola fenomenologica nella filosofia tedesca contemporanea* (ibid., 1929).

fondo. E il risultato di questo lavoro ha confermato le mie prevenzioni precedenti, rendendole più ragionate e consapevoli.

Tuttavia nella speranza che la fatica da me spesa possa giovare al risparmio della fatica altrui, darò qualche cenno dei magri contributi di questa filosofia. Edmondo Husserl fu scolaro del Brentano, dal quale apprese una certa arte di descrizione psicologica e una certa cautela nel caratterizzare gli atti della coscienza nella propria sfera, senza farli deviare nè in basso nè in alto, nè verso il materialismo biologico, nè verso la metafisica idealistica. Ma, a differenza del Brentano che, ponendosi sul terreno della psicologia empirica, non era in grado di distinguere adeguatamente quel che di effimero e di mutevole c' è nella coscienza individuale e quel che di permanente e di universale si manifesta per mezzo di essa, lo Husserl intese l'esigenza di tale distinzione, senza la quale ogni possibilità di una vera conoscenza scientifica ci è preclusa. Erano ancora i tempi (sul finire del secolo scorso) in cui si discuteva delle origini psicologiche, o addirittura biologiche, delle categorie mentali, e si confondevano nell'oscurità delle medesime fonti sensibili le rappresentazioni e i concetti, senza intendere che, comunque si risolvesse il problema così detto delle origini, quello della validità oggettiva della conoscenza doveva esser posto sopra un diverso piano mentale. Lo Husserl fu tra coloro che diedero opera a ripristinare il senso dell'oscurata distinzione. Le sue *Logische Untersuchungen* intesero a fissare le differenze tra il contingente ordine psichico delle connessioni degli elementi rappresentativi, e l'ordine logico assoluto delle sintesi che si compiono nella coscienza tra i contenuti oggettivi del sapere. Quelle ricerche logiche, malgrado

la loro mole farraginosa, che ne sminuì l'efficacia, in confronto, p. es., degli analoghi lavori che venivano nel frattempo pubblicando i seguaci della filosofia dei valori e della scuola di Marburgo, costituiscono il maggior titolo storico di benemerenza dello Husserl.

Si trattava però di un servigio del tutto transitorio, che egli rendeva al pensiero contemporaneo: quasi del semplice rinvio a una dottrina — quella del Kant — in cui la distinzione dei due ordini era stata chiaramente formulata e che su di essa aveva fondato una imponente dottrina della scienza. Lo Husserl invece volle farne il punto di partenza di una propria dottrina, volta a determinare in modo indipendente, non solo dalla genesi soggettiva, ma anche dalla realtà degli oggetti esterni che si offrono alla conoscenza, la struttura di quei rapporti logici. Ne venne fuori una natura ibrida, tra le formule della logistica e le categorie kantiane, e forse, più che ad altri, vicina alle *intentiones* logiche della scolastica. Egli chiamò questa dottrina, o meglio, il metodo che conduce ad essa, col nome di fenomenologia: un nome che, nella storia del pensiero, si era caricato di ben altro senso e che invece, nel suo metodo, adombra una mera descrizione e connessione strutturale di contenuti di coscienza.

Bisogna tuttavia riconoscere che, nella esecuzione di questo piano, lo Husserl e una vasta schiera di scolari al suo seguito, sono stati di una minuziosità implacabile. Nulla di ciò che vegeta sotto il sole si è sottratto alla «riduzione fenomenologica» della scuola, tanto più che questa, dal 1912, ha avuto a sua disposizione una rivista, appositamente fondata, il *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, diretto dallo Husserl, in collaborazione

col Geiger, lo Pfänder, il Reinach e lo Scheler. Qualche scolaro intelligente ha finito, lungo la via, per stancarsi del gioco: tale p. es., lo Scheler, che è passato, per ragione di contrari, dalla fenomenologia all'ontologismo realistico, e di qui ancora al panteismo schellinghiano. Altri invece si son trincerati nella roccaforte; ed altri, come lo Heidegger, per una sottile dialettica di contrari, sono passati all'esistenzialismo.

In un libro recente: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie* (Halle, 1928³), lo Husserl ha voluto dare un'esposizione riassuntiva, ma abbastanza particolareggiata, del suo metodo e dei risultati raggiunti. Su di esso principalmente fonderemo la nostra breve esposizione. Egli comincia col distinguere la psicologia dalla fenomenologia, la prima come scienza di fatti, la seconda come scienza eidetica (da *eidos* = forma o essenza). Mentre i fatti hanno realtà empirica, le essenze sono irreali, nel senso che hanno un carattere trascendentale e astratto. Ma a loro volta esse sono, a differenza dei primi, universali e necessarie; e il loro tessuto costituisce il fondamento della realtà empirica dell'esperienza. Con esse si viene in contatto mercè un' intuizione originaria, che porta con sè i segni di una immediata evidenza [1]. Di qui già si vede che la loro natura è più affine a quella degli assiomi matematici o alle essenze intelligibili del platonismo, che non alle categorie kantiane. Tuttavia non basta dire che sono intuite; l' intuizione è piuttosto un punto di arrivo che di partenza. Ad essa infatti si giunge attraverso

---

[1] HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänom.*, ecc., pp. 3, 4, 17, 18.

un processo, che Husserl chiama riduzione fenomenologica, o, con un termine greco, *epochè*, mediante il quale noi escludiamo (o mettiamo tra parentesi = *ausschalten*) tutto ciò che nel contenuto della coscienza ha riferimento col soggetto psicologico e con l'esistenza oggettiva, in modo che resta la schietta essenza logica da intuire[1]. E a chi dubita che in questo modo possa non rimaner nulla, lo Husserl risponde che « la coscienza ha una proprietà che, nella sua essenza propria, non è intaccata dalla eliminazione fenomenologica. Resta così un residuo fenomenologico, come una speciale regione dell'essere, che di fatto può divenire il campo di una nuova scienza, la fenomenologia ». E soggiunge che, finchè la possibilità di questa astrazione non era ancora conosciuta, il mondo fenomenologico doveva essere necessariamente ignoto o poco noto.

Egli sarebbe così il Colombo di questo nuovo mondo. E, a sua volta, ha avuto il proprio Toscanelli in Cartesio, che col *Cogito* emergente dal dubbio per il fatto stesso del dubitare, ha aperto la via della ricerca fenomenologica, cioè della pura immanenza del pensiero. Ma immanenza a che cosa? Al seguito del *Cogito* cartesiano c'è un *sum*, che vuol essere una realtà senz'altro, una conquista reale del pensiero; lo Husserl invece, con la sua riduzione fenomenologica, si dà cura di *chaponner* quel *cogito*, in modo che non ne risulta nulla di nuovo, o meglio ne risulta un *sum cogitans*, dove l'essere-reale è decurtato a essere-copula. Il metodo dello Husserl è tutto qui. Da qualunque problema, che concerna

[1] Questa riduzione, malgrado il termine usato (ἐποχή) che ricorda lo scetticismo antico, non ha nessun significato scettico: tutto quel ch'è messo tra parentesi resta valido a titolo di realtà cosciente.

un che di sussistente, lo Husserl spunterà (o porrà tra parentesi) tutto ciò che è riferimento concreto della coscienza a qualche cosa e si fermerà a registrare il modo di riferirsi della coscienza, o, con un termine attinto alla filosofia medievale, l' intenzionalità di essa. Si tratti, p. es., di risolvere il tormentoso problema della realtà della natura fisica: lo Husserl ha pronta la sua risposta, quasi prima di averla formulata: essa non è che l' intenzionale correlato del pensiero in una sua logica determinazione[1]. Sì, ma è tutta qui la natura? o c' è qualche altra cosa che con questa pretesa immanenza non riusciamo ad afferrare? Lo Husserl risponderà che ciò non l' interessa, fenomenologicamente, perchè l' ha messo già tra parentesi. In questo modo, mi par che si metta tra parentesi tutto ciò che c' interessa della filosofia: di quello che resta gli facciamo dono volentieri.

Il più sconcertante è che la dottrina, o meglio il metodo dello Husserl è assolutamente incriticabile nel suo principio, e non può essere confutato che per via indiretta, dalla sterilità dei suoi risultati. Immaginiamo un individuo dall'umore malinconico (come si diceva una volta; oggi forse si direbbe un paranoico) che si chiuda in una stanza e pretenda farsi un' idea del mondo dalle ombre delle cose che si disegnano sulla parete. L'esempio ha qualche analogia con quello dell'uomo della caverna platonica, con la differenza però che costui non aveva altra alternativa, mentre l' individuo di cui parliamo s' è rinchiuso da sè, nella pretesa di veder meglio. Ed inoltre, egli ha tanta consapevolezza del suo procedere, che si guarda bene dal confondere le ombre con le cose, e alla propria scienza attribuisce il nome

[1] Op. cit., p. 101.

che le compete, di una scienza d'ombre. Il suo assunto è inconfutabile; contro di esso non v'è che la saggezza dell'adagio: chi si contenta gode. E lo Husserl, in verità, si contenta di poco, di uno schema senza rilievo, che adombra appena il contorno delle cose.

Veniamo a qualche esemplificazione. E cominciamo col distinguere due significati del termine coscienza: psicologico l'uno, che concerne l'atto appercettivo con riferimento di un contenuto consapevole a un individuo, fenomenologico l'altro, che prescinde da queste condizioni, di uomo, di corpo, ecc., e che concerne le condizioni universali della pensabilità. In questo secondo senso, la coscienza è unità primaria, al di là di ogni differenza, di ciò che chiamiamo psichico e fisico [1]. Essa si sdoppia in un aspetto soggettivo e in un aspetto oggettivo, in una noesi e in un noema, cioè in un'attività intenzionale e in un contenuto mentale, che ha relazioni strutturali intrinseche, in virtù della coerenza logica che ne collega le parti costitutive. Ogni conoscenza si compendia pertanto in un rapporto noetico-noematico.

Ora è chiaro che proprio qui comincia a svegliarsi il nostro interesse filosofico. Qual'è la natura di questo rapporto? Platonismo, kantismo, hegelismo sono le grandi scelte che si offrono alla riflessione, e, qualunque sia il loro risultato, sono sforzi potenti per veder chiaro nel fondo stesso delle cose. Invece l'interesse del fenomenologo si volge a tutt'altro segno. Scoperto il nucleo inattaccabile della coscienza, constatata la corrispondenza tra la noesi e il noema, si tratta per lui di descrivere empiricamente i contenuti mentali e i loro rapporti intenzio-

---

[1] Op. cit., pp. 103-104.

nali, senza scrutare oltre di essi. Egli forma così dei gruppi, delle regioni, dei tipi di fatti di coscienza ed indaga la loro interna struttura e le loro connessioni con gli altri gruppi, differenziandosi dal mero psicologo, perchè non descrive la genesi soggettiva di essi, ma i loro nessi intenzionali in una coscienza in genere. Studiando p. es. la religione, egli si troverà di fronte a elementi rappresentativi, noematici, come l'« anima », l'« immortalità », la « paura del nume », la « morte », la « retribuzione », la « fede », ecc. e, senza chiedersi a quali forme o modi della realtà vera e propria essi si riferiscono, descrive la loro struttura e i loro rapporti « intenzionali » nella coscienza del credente.

Può essere soddisfatto Husserl di questa sistemazione? si chiede lo Stefanini, e risponde che « dovrebbe, ma non può. Non può, perchè la legittimazione di ogni forma di esistenza, per il solo fatto di essere compresa nel contenuto noematico della coscienza, si riduce a un positivismo grossolano, che pretende trovare la norma intrinseca nell'accadimento, e l'accadimento valido di per sè, indipendentemente da ogni valutazione unitaria... Ma l'esserci di un accadimento nell'orbita della coscienza vale così poco a determinare il suo esserci di diritto, quanto poco l'esserci di un tumore maligno nell'organismo a dimostrare la sua utilità nel complesso delle funzioni vitali » [1].

Si spiega così che la ricerca fenomenologica sia potuta in poco tempo dilagare a tal segno, da coprire, come una sterminata fungaia, tutto il terreno della filosofia. Non c'è problema o gruppo di problemi che non sia suscettivo di una facile riduzione

---

[1] L. Stefanini, *Il momento dell'educazione*, 1938, pp. 41-42.

di tal genere e che, reciso il nesso con la realtà profonda delle cose, non possa essere interpretato per quel che significa per una coscienza in genere. Noi vedremo i frutti di questa interpretazione nell'esistenzialismo che, sorto originariamente con un motivo antitetico di contrapporre l'esistenza alla mera costruzione concettuale, ha trovato facile e comodo, nel corso del suo sviluppo, di sottoporre alla riduzione fenomenologica la stessa esistenza, facendone qualcosa di meramente « intenzionale ».

XVI

La filosofia dell' Esistenza.

Sulla così detta filosofia dell'esistenza io credo sia giunto il tempo di formulare un giudizio molto limitativo, che la riconduca nei confini della sua realtà di fatto (o del suo *Dasein*, come si direbbe nel nuovo gergo), oltre i quali è venuta rapidamente dilagando. C' è da restare a prima vista sorpresi nel constatare che una filosofia, la cui intima essenza si compendia in una specie di rivoluzione filosofica del nihilismo, abbia potuto avere una diffusione così rapida e un'adesione così clamorosa nei settori più disparati della cultura, tra la gioventù scapigliata non meno che nel sedentario mondo professorale. È la filosofia della crisi, si sente dire tutt' intorno. È vero, ma questo non basta a giustificarne il successo. Poichè essa è, non un'espressione generica della crisi spirituale che attraversiamo, ma una soluzione nihilistica della crisi stessa, bisognerebbe notare nei suoi fautori un senso cupo di tormento e di angoscia; invece si osserva un'aria compiaciuta e soddisfatta, e quasi un gusto di crogiolarsi nel fondo limaccioso della vita che i fondatori della nuova filosofia si son dati a sommovere. Nei giovani questo atteggiamento è spiegabile: essi fanno come i bambini che amano voltolarsi nella fanghiglia

senza coscienza d'imbrattarsi: *omnia munda mundis.* C'è di più nell'esistenzialismo qualcosa che eccita la fantasia con la curiosità morbosa di un romanzo giallo. Alle gravi e sonnolente categorie della filosofia tradizionale, esso sostituisce nuovi e immaginosi simboli: l'incarnazione, l'offerta, la preoccupazione, l'angoscia, il salto, il naufragio, ecc., che dànno alle vicende del mondo e della vita un torbido senso romanzesco, che attira e ripugna nel medesimo tempo. L'analogia col romanzo giallo si può spingere anche più oltre: nell'un caso e nell'altro si dà un intreccio di elementi, che nel giro del racconto si va complicando e arruffando e che crea nell'animo del lettore un senso di tensione spasmodica sempre crescente; ma poi all'improvviso tutto s'affloscia, come una grossa vescica quand'è punta da uno spillo, e l'inanità dell'epilogo vanifica la precedente tensione. L'esistenzialismo è un po' il romanzo giallo dell'esistenza.

Come si spiega allora il suo successo tra i professori di filosofia, ai quali non vorremo certo fare il torto di collocarli sul piano degli autori o dei lettori assidui dei romanzi gialli? C'è un altro aspetto dell'esistenzialismo da considerare. Esso ha origini remote e prossime: remote, nel solitario tormento di un'anima religiosa, dello scrittore danese Soren Kierkegaard, in cui la reazione passionale contro il razionalismo hegeliano assunse, circa un secolo fa, forme contorte e passionali, ma non prive di autentica grandezza e potenza, che si espressero in un linguaggio inusitato, ma efficace nel ritrarre il dramma di un'anima assetata di Dio, che dagli abissi della disperazione riesce a momenti a placarsi in una certezza rasserenatrice. Questo dramma, vuotato del suo contenuto religioso e del suo accento

personalissimo e irripetibile, è stato ripreso, tipizzato e quasi standardizzato da alcuni professori tedeschi contemporanei, i quali, sul canovaccio di un dramma di un'esistenza, hanno intessuto il dramma dell'esistenza. Certo, il rifacimento non è stato del tutto arbitrario: scomparso l'antico contenuto religioso, ma permanendo intatti i nomi e i simboli, s'è insinuato in essi un contenuto nuovo, attinto al torbido processo di fermentazione dello spirito contemporaneo; e l'accento di un'esasperata religiosità è servito anch'esso a coprire e a dissimulare un'irreligiosità egualmente esasperata. Si aggiunga che quei professori, nell'effettuare il rifacimento, hanno portato con sè un abito dottrinale e sistematico acquisito nelle scuole tradizionali della filosofia, per mezzo del quale sono riusciti a dare un'apparenza così astrusa ed ermetica al loro effettivo lavoro, che i tecnici della speculazione filosofica ne son rimasti meravigliati e commossi, come se si fossero trovati di fronte a un'autentica rivelazione di un pensiero nuovo e profondo. La gioia di riuscire a capirli, e più spesso lo sgomento di non averli capiti, hanno sopraffatto ogni valutazione di quel che effettivamente fosse l'oggetto della loro comprensione o incomprensione. È accaduto ad essi come a chi traduce un brano molto intricato dal latino o dal greco, che resta talmente soddisfatto se riesce a intenderne il senso, che non gli viene neppure il dubbio sull'intrinseco valore di ciò che è espresso in quel brano. L'ammirazione di molti professori per l'esistenzialismo non ha spesso questa inconfessata ragione?

Ma veniamo alle cose. Abbiamo detto che nell'esistenzialismo confluiscono l'esperienza personale di Kierkegaard (si potrebbe aggiungere anche, più limitatamente, di Nietzsche) e la generalizzazione

o la tipizzazione di quell'esperienza. Quanto al primo elemento, non si tratta di una riesumazione meramente filologica, senza addentellati nella realtà dello spirito contemporaneo. L'esperienza di Kierkegaard è una rivendicazione assidua dell' irrazionale e dell' immediato, come esistenza, come vita, come fede, come personalità, contro i valori universali della ragione, che nella loro pretesa di valere per tutti, assorbono e annullano quel che è singolare in ciascuno. Ciò che l' individuo è nella sua realtà effettuale, le sue ansie e le sue speranze, il suo sentimento della vita e della morte, la sua personale salvezza o la sua perdizione, tutto è neutralizzato nell' impassibilità di uno spirito impersonale che divora i suoi figli, incurante del loro particolare destino. Ora, questo tema irrazionalistico che, come vedremo, il Kierkegaard svolse passionatamente in antitesi col razionalismo hegeliano, è anche il tema più insistente e persistente della filosofia contemporanea. Muta spesso il termine dell'antitesi, muta spesso l'accento; ma sono sempre l' immediato, la vita vissuta, l' intuizione, la « fede animale », la contingenza, la credenza, ecc. che vengono contrapposti alla legge scientifica o all' impersonale natura o allo spirito universale o alla razionalità della storia. Naturalmente, l' insistenza del tema si fa più esasperata nei momenti di crisi, quando l' individuo perde fiducia nell'ordinamento collettivo che lo sorregge, e più si fa acuta l'ansia di evadere e di salvare sè stesso. Questo ci spiega perchè oggi l'esistenzialismo ricorra a Kierkegaard, nel quale il bisogno di evasione è più morboso, piuttosto che ad altri più moderati esponenti della stessa tendenza.

Mentre il primo elemento ci dà il tema esistenzialistico, il secondo ce ne dà l'orchestrazione. Se

il dramma dell'esistenza fosse rimasto conchiuso nei limiti di una singola personalità, Kierkegaard o Nietzsche, esso avrebbe potuto suscitare altri drammi isolati, sporadici, senza connessione tra loro, ma non un movimento collettivo d' idee, e tanto meno un' interpretazione universale dell'esistenza. Il tessuto connettivo è stato dato dalla fenomenologia husserliana, con la sua analisi dei contenuti di coscienza e con la sua rappresentazione di « regioni » spirituali, costituite da elementi psichici collegati tra loro e sottratti così alle fluttuazioni arbitrarie della vita individuale. Si è potuto così dal singolo esistente passare all'esistenza, dalle sue particolari ansietà e preoccupazioni passare all'Ansietà, alla Preoccupazione come predicati del nuovo soggetto, ed estendendo la generalizzazione, si son potute formulare nuove determinazioni, di numero sempre crescente, a misura che il pensiero esistenzialistico veniva scoprendo nuovi rapporti tra il suo soggetto e altri dati o elementi o valori della vita psichica. Il tempo, lo spazio, la nascita, la morte, il finito, l' infinito, la libertà, il destino, l' immanenza, la trascendenza, ecc. hanno formato un corteo sempre più ricco al seguito dell'esistenza; finchè si è compreso che tutti i problemi della filosofia tradizionale potevano essere reinterpretati alla luce del nuovo criterio esistenziale e rifusi nel sistema dell'esistenza. È caratteristico notare che questa filosofia, sorta inizialmente come una protesta contro lo spirito di sistema, in nome della contingenza, dell'*hic et nunc*, della singolarità personale, si sia andata grado a grado sistematizzando, fino a convertire la sua originaria protesta contro le chiese filosofiche in una nuova chiesa, anche più dommatica e rigida di quelle che pretendeva scalzare. Così essa è passata dalle

frammentarie e tormentate notazioni del Kierkegaard, alla più vasta compagine, sempre però limitata, dell'opera dell' Heidegger, fino alla corpulenta e appesantita sistemazione del Jaspers. Quest'ultimo, non pago dei tre grossi volumi della sua *Philosophie*, minaccia ora di propinarci una logica esistenzialistica, e la fecondità dei professori tedeschi non tarderà a darci un'estetica, una filosofia della natura, una pedagogia, ecc., tutte beninteso esistenzializzate. Com' è naturale, in questo straripamento esistenzialistico, ciò ch' è andato perduto, e più si andrà perdendo, è il mordente dell'esistenza, è quella forza insita in essa, che ci attanaglia alla realtà, che ci dà il sapore acre di quel che è, in contrasto con l' insipidezza delle astrazioni concettuali. Una esistenza generalizzata, vuotata del suo particolare contenuto volitivo e affettivo, rischia di diventare uno dei più astratti predicati logici e di barattare ancora una volta, all' inverso, gli « onesti » cento talleri di Kant. È noto, infatti che, in nome di questi ultimi, Kierkegaard protestava contro la logica di Hegel; ma pare che ora l'esistenzialismo ripercorra a ritroso il proprio cammino, relegando l'esistenza, col generalizzarla, nel limbo delle astrazioni. Non dico che esso abbia raggiunto la deprecata meta; qua e là si possono ancora riconoscere *veteris vestigia flammae*; ma è sulla via.

A taluno parrà che in questa mia preliminare caratterizzazione dell'esistenzialismo io abbia dato troppo rilievo all'orchestrazione fenomenologica, a scapito del tema esistenziale. È stato notato[1] che, dei fautori del nuovo indirizzo, il solo Heidegger

---

[1] PAREYSON, *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers*, 1940, p. XVIII.

proviene dalla scuola di Husserl. Ma l'obiezione che mi si potrebbe opporre non è concludente. La tendenza a tipizzare e a standardizzare le forme, o meglio le regioni dell'esperienza spirituale, non è una prerogativa esclusiva della scuola di Husserl, anche se questa se n'è fatta un'esplicita insegna. Si può anzi dire che uno dei due poli del mondo filosofico contemporaneo è la fenomenologia; l'altro è l'irrazionalismo (in tutte le forme, sensistiche, intuizionistiche, prammatistiche, ecc.). Dilthey, Scheler, Spranger, Alexander, Whitehead, Santayana, ecc., tutti per vie diverse giungono a una tipologia di « forme di vita », di « eterni oggetti », di « regioni eidetiche », che fa da contrappeso all'estrema immediatezza dell' « Erlebnis », del « feeling », della « fede animale ». C'è come una specie di legge di compenso, per cui la trama del lavoro razionale, non potendo incorporarsi nel dato bruto dell'esperienza immediata, si solleva al di sopra di esso come un sottile velo di concetti o come un'atmosfera rarefatta. E i due estremi si richiamano a vicenda, s'influenzano o s'impediscono, senza riuscire veramente a fondersi insieme, come la terra e il cielo dell' intuizione medievale. L'esistenzialismo ci darà uno degli esempi più cospicui di questo mediato gioco d'influenze e d'impedimenti.

Concludendo questo già troppo lungo preambolo, io mi propongo di dare una esposizione sommaria della filosofia esistenzialistica, sotto due aspetti diversi, che rispondono rispettivamente alle domande: *quid facti* e *quid iuris*. Sotto il primo aspetto, esaminerò le dottrine del Kierkegaard, dello Heidegger, del Jaspers, del Marcel, tralasciando una folla di altri esponenti minori, il cui contributo non è essenziale all'individuazione della dottrina. Dei pensa-

tori citati, Kierkegaard ci dà, per stare all' immagine di cui mi son già servito, il tema; Heidegger e Jaspers ci dànno l'orchestrazione. Ad essi ho voluto aggiungere un sottile e tormentato scrittore francese, il Marcel, che rappresenta una caratteristica variazione nel tema fondamentale. Cercherò poi di affrontare l'altra e più ardua quistione del *quid iuris*, cioè della valutazione del contributo effettivo che questa scuola, o meglio (poichè di scuola in senso stretto non si può parlare) questa famiglia di pensatori ha dato alla speculazione filosofica, a quella filosofia senza aggettivi nella quale il problema dell'esistenza è incluso, contro la pretesa dei nuovi scolarchi d' includere essa in esso.

Kierkegaard non è un filosofo nel senso tradizionale della parola; ma è un'anima religiosa che, lottando contro la filosofia, ha filosofato suo malgrado. Il suo dramma rassomiglia a quello di Lutero e a quello di Pascal fusi insieme. Come Lutero, egli ha subìto una crisi spirituale che lo ha spinto fino all'abisso della disperazione, sotto l'assillo di una tormentata coscienza del peccato, legata al fatto stesso della sua esistenza individuale; ma dalla disperazione egli ha sentito scaturire la salvezza, dall' incombente morte il tocco vivificante della grazia. E al pari di Lutero, egli è stato portato a un'esaltazione quasi morbosa del peccato, e dell'esistenza individuale che ne era il veicolo, come condizione e preparazione della fede e del riscatto. Ma mentre in Lutero, compiutosi il processo di rigenerazione, gli interessi pratici della Riforma hanno preso il sopravvento, distogliendolo dalla tormentata esplorazione di sè stesso; in Kierkegaard, sul quale agiva un più acuto e assillante pungolo intellettuale, la

crisi non è stata veramente risolutiva, ma s' è protratta per tutta la sua vita, con continui ondeggiamenti di paura e di speranza, di dubbio e di fede, di apostasia e d'ortodossia. Sotto questo aspetto, il dramma della sua anima si avvicina a quello di Pascal. L'uno e l'altro accentuano la tensione mentale tra gli opposti: tra la miseria e la grandezza umana, tra il finito e l' infinito, tra l' istante e l'eternità; e, poichè i trapassi da estremo a estremo sono assai rapidi per lo spirito religioso che si dibatte nell'ansia della salvezza (mentre son cauti e lenti per lo spirito speculativo che cerca di mediarli in una sintesi superiore), essi suscitano l' idea di un' identità immediata, di una *coincidentia oppositorum,* che assume un'apparenza paradossale e sconcertante per l' intelletto. Il nome stesso di « paradosso », che ricorre continuamente negli scritti di Kierkegaard, è strettamente legato all'esperienza cristiana, che nel Dio-uomo unisce immediatamente il divino e l'umano, l' infinito e il finito, l' immortale e il mortale, e che nel simbolo della croce compendia ciò ch' è follia pei gentili, scandalo pei giudei, saggezza e salute pei credenti.

Secondo queste premesse, per esporre il pensiero del Kierkegaard bisognerebbe ripercorrere tutto il dramma della sua esistenza. Non è un compito che potremmo assolvere in poche pagine; ma esso è già stato assolto da altri, p. es., dal Lombardi [1] in forma più sommaria, dal Wahl [2] in forma molto analitica. Noi intendiamo limitarci a illustrare un aspetto solo di quel pensiero, che ha più stretta attinenza coi problemi dell' esistenzialismo, e propriamente la

---

[1] F. Lombardi, *Kierkegaard,* Firenze, 1936.

[2] J. Wahl, *Études kierkegaardiennes,* Paris, 1938.

polemica anti-hegeliana, contenuta *in nuce* nella *Postilla conclusiva non scientifica* del Kierkegaard, che però trabocca da tutti gli altri scritti del pensatore danese.

Il centro del bersaglio polemico è il concetto hegeliano della mediazione o della sintesi degli opposti. Da essa scaturisce una visione unitaria, armonica ed ottimistica del reale, che ripugna profondamente al senso che Kierkegaard ha dell' irriducibilità dei contrasti immanenti alla vita umana. Egli non nega che alcune opposizioni relative possano essere mediate; « ma che delle opposizioni assolute possano essere mediate, la personalità umana protesterà in eterno e ripeterà in eterno il suo dilemma immortale: essere o non essere, ecco la questione » [1]. La mediazione implica un' identità dell' interno e dell'esterno, a cui Kierkegaard oppone un sentimento doloroso della differenza. Per Hegel l' idea di una forza che non si esprime, di un sentimento del tutto interno, è un idolo dell' immaginazione romantica. Per lui, tutto è aperto, tutto è pubblico, tutto è rivelato. Ma così dicendo, egli contraddice all'esperienza intima della personalità, che sente in sè qualcosa d' incomunicabile e d' intraducibile. Deriva di qui un sovvertimento dei valori etico-religiosi: il senso del segreto è distrutto, l' interiorità perde rilievo, si spegne la fiamma della passione e della credenza. Inoltre, la mediazione, superando il contrasto, lo elimina *(Aufhebung)*. Ma la coscienza umana non lo elimina, bensì lo assume in tutta la sua forza. In una tensione terribile, essa sceglie, non l'uno o l'altro dei contrari, ma l'uno e l'altro insieme nella loro contrarietà stessa, e li mantiene

---

[1] *Extraits du Journal* (ap. Wahl, op. cit., p. 589).

in sè in tutta la loro tensione. Il peccato e la salvezza, la morte e la vita sono egualmente presenti nel processo della redenzione, e l'un termine si alimenta dell'altro. Nell' hegelismo invece non c' è posto per il peccato, perchè il male appare sempre superato e trasfigurato nella coscienza del bene: il peccato è infatti di un ordine diverso della scienza; esso è una di quelle cose che ci prendono per la gola, come dice Pascal; esso è tutt'uno con quell' individualità che l' hegelismo disconosce.

Infine la mediazione porta con sè lo spirito di sistema, perchè tutti i contrasti per essa si compongono e si graduano in una totalità armonica, che dispone la mente a una contemplazione ottimistica del reale. Sistema vuol dire totalità chiusa e completa, immanenza, ottimismo; la vita invece implica frammentarietà, trascendenza, angoscia. La filosofia deve accettare l'ottimismo o disperare; ma la vita non può accettare l'ottimismo; se il fatto del peccato è reale, l'uomo non può sperare in una composizione armonica dei contrasti. La croce è il tragico simbolo da cui l' hegelianismo è messo in rotta. Questa antitesi tra il pensiero e la vita è scultoriamente compendiata nel motto: che la filosofia, operando per mezzo della riflessione, guarda soltanto all' indietro, mentre la vita è protesa in avanti. E all' indietro, nel passato, tutto si neutralizza e s' include; ma verso il futuro, tutto si puntualizza e si esclude; il concentrico si fa eccentrico, la comprensione cede alla decisione.

Espressione schietta di questa eccentricità, di questa punta acuta che rompe il chiuso involucro del cosmo intellettuale, è l'esistenza, che nel suo stesso significato etimologico *(ex-sistere)* vuol dire « essere fuori di », emergere, trascendere; come un

disseminarsi e disintegrarsi dell'essere (compatto nel suo alveo intellettuale), proiettandosi nello spazio e nella durata. L'esistenza è infatti distanza o meglio distacco tra gli istanti di tempo, tra i punti dello spazio, tra il soggetto e l'oggetto, tra il pensiero e l'essere. Più esattamente, essa accoglie in sè, in una unità immediata, due elementi opposti. Innanzi tutto, essa è legata alla finitezza e all'individualità: non si esiste che come individui, mai come esseri collettivi impersonali, che son frutti dell'astrazione intellettuale. Sotto questo stesso aspetto, l'esistenza è connessa, anzi s'identifica col peccato, perchè è il peccato che ci fa finiti, che ci chiude, ci isola nel nostro mondo interiore, e con la libertà, che ci rivela in questa nostra realtà peccaminosa, ed anzi la costituisce e la fonda. Si dà così, col fatto della libertà e del peccato, una specie di deiezione dell'esistenza nel mondo, che ha il suo simbolo nel tempo, perchè ogni vita individuale nella sua finitezza è immersa nella temporalità, la quale col suo ritmo ne scandisce i momenti, li puntualizza e li esteriorizza l'uno all'altro.

Ma l'esistenza non è soltanto questo che abbiamo detto, seppure esso ne costituisce l'aspetto più individualizzato e soggettivo. C'è in essa anche un aspetto opposto, richiamato dal precedente, in virtù dell'unità immediata degli opposti. Il peccato infatti richiama la redenzione, il finito l'infinito, il tempo l'eterno, l'esistere l'essere. Questi valori antitetici sono anche essi compresi nell'esistenza e parte integrante della sua vita; essi son come il lievito o il fermento che la sommuove dall'interno e la spinge a uscire dall'inerzia. Il tempo si arresterebbe senza quell'ansia di eternità che urge e preme in esso; la grazia divina cesserebbe dal pro-

digarsi senza l'assillo continuo del peccato che la sollecita e la rivela. Quindi l'esistenza è nel medesimo tempo la ferita e la cicatrizzazione benefica della ferita, è il chiudersi dell' individualità in sè stessa e lo schiudersi all'azione divina vivificante, è la stessa finitezza dell'uomo nel suo immergersi nell' infinità dell'essere.

Nell' interpretare queste espressioni del Kierkegaard non bisogna cedere alla suggestione dialettica, dando ad esse il senso di una mediazione di sapore hegeliano dei contrasti. È vero che anche il Kierkegaard, imbevuto com' è di hegelismo, cede a volte a quella suggestione accogliendo in sè il suo nemico; ma vi resiste per quanto può, e si sforza di dare all'unità dei contrari il significato di una unità immediata, come un gioco mutevole di luce e d'ombra in un cielo annuvolato, dove la luce trapassa subitaneamente nell'ombra e viceversa. Per lui insomma l'esistenza non vuol essere un'unità sintetica dei contrasti, ma un'unità ambigua, paradossale, più facile ad intendersi in termini di vita vissuta che di riflessione intellettuale, alla quale ripugna. C' è infatti una tonalità affettiva dello spirito che giova a ritrarre quest'ambiguità, o meglio quest'ambivalenza dei contrari, ed è l'angoscia.

L'angoscia è il *leit-motiv* dello spirito kierkegaardiano. Egli vi torna sopra con insistenza, accentuandone più spesso il momento negativo, per cui essa confina col nulla, ma senza perderne di vista il momento positivo, che l'avvicina all'essere. L'angoscia si differenzia dalla paura per l' indeterminatezza del proprio oggetto; essa è come la vertigine che ci assale di fronte a un precipizio, ed è a sua volta una vertigine del nulla che nel tempo stesso ci respinge e ci attira. È una simpatia antipatica e

un'antipatia simpatica; un desiderio diretto verso qualcosa che si teme, una unità dialettica, ma immediata, di contrari. L'angoscia è il tono vitale dell'esistenza: come tale, è legata al sentimento della temporalità e protesa verso il futuro, dove i possibili si biforcano e si ramificano, e ciascuno di essi, premendo sull'anima non meno con la sua positività che con la sua negatività, cioè con l'annullamento e la morte degli altri, genera quella sospensione angosciosa che rivela il pieno e il vuoto dell'anima. Ma come l'esistenza è nel tempo, ma è più che mero tempo, perchè ha un sentore d'eternità, così l'angoscia, bilanciata tra il passato e il futuro, si realizza nell'attimo, che non è momento del tempo, bensì dell'eternità, perchè sospende per così dire la durata nella sua momentanea e interminabile vertigine. Quindi l'angoscia è immediato e misterioso contatto del tempo e dell'eternità, del finito e dell'infinito: è la scintilla guizzante dall'urto di due ignoti, dell'individuo e di Dio.

Si rivela in questo modo la primaria funzione religiosa che attribuisce il Kierkegaard all'angoscia. Essa è il peccato e il riscatto; pertanto essa compendia tutto il processo, tutto il divenire dell'anima. La stessa ambivalenza del positivo e del negativo si dà in tutti gli altri valori dell'esperienza religiosa, e principalmente nella fede. Questa fu definita da Lutero una certezza combattente, che è come dire una certezza dell'incerto. Essa è una oscillazione dialettica che, tra il tremore e la paura, tuttavia non dispera; è una preoccupazione infinita di sè stesso, di sapere se si ha la fede, una preoccupazione che è la stessa fede. L'intelletto non la tocca: essa è la facoltà dell'assurdo, del paradosso, è l'assunzione paradossale di ciò che contrasta con la

evidenza. E al pari dell'esistenza e dell'angoscia, vivendo nel tempo, lo neutralizza, sia per quella contemporaneità con cui ci fa partecipi del dramma di Cristo, sia per quella prospettiva dell'eterno che fa balenare nell' istante. In conclusione, la fede non si può dire nè immediata, nè mediata, ma un' immediatezza mediata, che ha della passione e della tensione, dell'angoscia e del trionfo[1].

Attraverso l'analisi della fede e degli altri valori dell'esperienza religiosa, noi siamo ricondotti alla idea del paradosso con la quale avevamo esordito nell'esporre la polemica di Kierkegaard contro Hegel e la filosofia in genere. È venuto il momento ora di chiederci: qual è il valore di questa polemica? quali elementi nuovi di vita e di pensiero emergono da essa? Poichè il nucleo essenziale dell'esistenzialismo è tutto qui, la risposta alla domanda che abbiamo formulata anticipa e coinvolge tutta la valutazione della filosofia dell'esistenza.

Bisogna innanzi tutto riconoscere senza attenuazioni che le idee del finito, del tempo, del peccato, dell'angoscia, della personalità sono fuse insieme con rara potenza nell' intuizione kierkegaardiana, e così unite fanno breccia con impeto nella compatta volta dell' intellettualismo. Un sentimento esasperato dell' immediatezza e dell' individualità vibra negli scritti del Kierkegaard, dando l' impressione di una reazione vitale di una potente personalità contro una forza impersonale e anonima che vorrebbe assorbirla e annullarla. Ma quando la reazione vuol mutarsi in azione, quando l'eccezionale protesta vuol convertirsi in legge comune, o il sentimento *ex lege* vuol imporre la sua legge al pensiero, si può

---

[1] WAHL, *Études* cit., p. 195 e passim.

dire che conservi la stessa efficacia? Kierkegaard pretende sconfessare la mediazione dialettica dei contrari, per affermare l'unità immediata dei contrari stessi, la *coincidentia oppositorum*, il paradosso. Ma s' impiglia, così facendo, in difficoltà inestricabili. Egli comincia col trovarsi in conflitto con la stessa esperienza cristiana, tutta permeata dell' idea della mediazione e del divino mediatore. Ma crede di poter sormontare la difficoltà, vagheggiando l' idea di una mediazione per così dire immediata, che si effettua non per mezzo d' idee, ma per mezzo di una personalità divina. Così nella fede non si dà un rapporto puramente intellettuale: è la realtà, è l'esempio del maestro, non la sua dottrina, che forma l'oggetto della credenza. Ma Kierkegaard non si appoggia troppo su questo tenue e debole spunto apologetico; se no, non so come avrebbe potuto sensatamente dissociare la personalità di Cristo dal contenuto della sua rivelazione, facendo di quest'ultima un appannaggio irrilevante.

Invece, l' idea sulla quale a preferenza si sofferma è quella della coincidenza immediata degli opposti: vita e morte, tempo ed eternità, finito e infinito, ecc. Ma possono gli opposti considerarsi come meramente identici? Anche Pascal, nelle effusioni del suo animo ha creduto di poterlo affermare, considerando l'uomo come un atomo e come l' infinito, come piccolo e grande a un tempo. Ma le effusioni del cuore dissimulano col loro fervore le pecche della logica: quando lo stesso Pascal vuol giustificare intellettualmente l'asserita identità dei contrari, è costretto suo malgrado a distinguere: l'uomo è piccolo e grande, miserabile e potente sotto due aspetti diversi. Similmente per Lutero, l'uomo è schiavo ed è libero, ma schiavo quando è asservito al peccato

e alla carne, libero quando è trasumanato dalla fede. E in modo non diverso è implicito in tutti i paradossi di Kierkegaard un « *distinguo* », la cui esigenza si fa più imperiosa, non appena egli abbandona le sabbie mobili del sentimento per toccare la terra ferma della spiegazione razionale. Egli può illudersi di disprezzare questa terra e di potersene tener lontano; ma, in quanto polemizza con Hegel, in quanto vuol sostituire la propria dialettica a quella dell'avversario, si pone inconsapevolmente sullo stesso terreno, e rivela in ultima istanza le deficienze della propria logica. La presunta indifferenza dei contrari dissimula un' illusione, o meglio una serie di illusioni a cui egli va incontro. Finito e infinito, peccato e salvezza, tempo ed eternità non s' identificano immediatamente, ma presi nella loro immediatezza si neutralizzano e si elidono. E di ciò sembra conscio lo stesso Kierkegaard, quando a volte, dimentico della sua logica del paradosso, concepisce gli opposti come un'alternativa che s' impone alla decisione e alla scelta. Allora egli parla di una logica dilemmatica e la sovrappone alla logica dell' identificazione, senza capire che la decisione non ha che vedere con la logica, ma esprime tutt'altro processo dello spirito.

L'unità dei contrari non può essere che mediata, e mediatore è lo stesso spirito umano in quanto si tende tra essi e vince con la sua forza sintetica la loro opposizione. Prendere il finito e l' infinito fuori della tensione dell'esperienza spirituale, che col porsi dei confini con l'atto stesso li trascende, rivelando l' impulso infinito che la sospinge, e che nel sentirsi infinita sente il bisogno di definirsi e di limitarsi, significa assumere una finitezza inerte, propria delle cose rigide e morte, e una infinità

vuota, che si neutralizzano a vicenda. Qualche presentimento di quella unità sintetica noi avvertiamo in Kierkegaard, quando per esempio ci ritrae la vita cristiana come una vita che si afferma per mezzo della morte, o quando concepisce l'eternità come concentrata nell'attimo. Ma sono visioni fuggitive da cui più spesso rifugge, perchè la mediazione dialettica gli appare nelle forme meccanicizzate e ripugnanti della logica hegeliana, che alla viva attività dello spirito sostituisce come mediatrice l' Idea spersonalizzata e oggettivata. Non già che Hegel ignori quel più vero, anzi quel solo vero protagonista della dialettica, ma, per elevarlo a una formula cosmica universale, lo corrompe e lo deforma. Kierkegaard percepisce acutamente la deformazione, ma non il motivo originario di verità insito al procedimento hegeliano, e crede anche di salvarsi dal pericolo, mantenendo tra gli opposti una tensione spasmodica e non risolutiva. In tal modo, la sua dialettica appare arrestata e spezzata: essa è un travaglio doloroso, senza una finale liberazione, è la doglia del parto, senza la creatura viva; in una parola, è una dialettica abortiva. Perciò la tonalità passionale che l'accompagna e la sottolinea è l'angoscia, una tensione a vuoto, in cui la nota negativa, dolorosa, prevale sulla nota positiva che pur vorrebbe essere presente e non può, perchè la gioia della liberazione le è preclusa. E l'esistenza che viene alla luce dall'angoscia e nell'angoscia è appunto una creatura abortiva a cui è negata la gioia della luce, della quale portava con sè il presentimento oscuro e tormentato.

Questo tema negativo, nihilistico, che, insito al procedimento kierkegaardiano, è ancora però, nell'uomo Kierkegaard, compresso e represso da un bi-

sogno prepotente di positività, si affermerà in pieno, senza contrasto, nell'esistenzialismo posteriore.

A quasi un secolo di distanza i motivi del pensiero kierkegaardiano ritornano nella filosofia di Martino Heidegger, ma ritornano spersonalizzati e vuotati del loro contenuto religioso e, connessi insieme più strettamente, ci danno una specie di parabola dell'esistenza, in atto di emergere dal nulla e, dopo un effimero percorso, d' inabissarsi nuovamente nel nulla. Di veramente nuovo non c' è che un virtuosismo formale, una tecnica verbale complicata, che con la sua apparente impassibilità scientifica dissimula la desolazione del paesaggio che la pellegrinante esistenza è costretta dal destino che la sospinge ad attraversare.

Invece di seguire l'apparente via dimostrativa del filosofo e d' intricarci nella sua astrusa terminologia, cerchiamo di seguire le tappe di quel pellegrinaggio e di tracciarne rapidamente l' itinerario. Il senso o il non senso dell'esistenza ci apparirà nella più trasparente chiarezza.

Sulla soglia dell'essere ci si fa incontro l'abisso beante del nulla. Noi ci chiediamo perplessi: è la nostra negazione dell'essere quella da cui scaturisce il nulla? o il nulla è originariamente anteriore alla negazione e la suscita? Può sembrare che la domanda varchi i limiti di ogni pensabilità e perciò annaspi essa stessa nel vuoto. Ma, dove non giunge il pensiero, giunge il sentimento. C' è infatti un sentimento che ci pone in presenza del nulla originario, ed è l'angoscia. Con questo nome Heidegger, non diversamente da Kierkegaard, designa un'ansietà ben diversa dalla paura. Noi proviamo paura sempre innanzi a un esistente determinato, che ci minaccia

sotto un aspetto determinato e ci fa perdere il controllo di noi stessi. Nell'angoscia invece non ci sentiamo smarriti, ma avvertiamo un senso di calma singolare. Certo, anche l'angoscia è sempre « angoscia innanzi a », o « angoscia per », ma non per questo o per quello. Tuttavia, l'indeterminazione dell'oggetto non è mancanza pura e semplice di determinazione; ma è l'impossibilità essenziale di ricevere qualunque determinazione. Noi ci sentiamo oppressi, senza poter dire perchè e da che. Tutte le cose e noi stessi ci inabissiamo in una specie di indifferenza; il che non vuol dire che tutto si annulla, ma che tutto indietreggia innanzi a noi. Questo indietreggiare dell'esistenza nel suo insieme che ci opprime nell'angoscia è ciò che ci annienta. Pare che nello slittamento dell'esistenza non ci resti nessun appoggio, o meglio, che ci resti il niente come appoggio. L'angoscia è appunto rivelatrice del niente: ivi il niente si palesa con l'esistente e nell'esistente, come quello che sfugge e scivola in tutto il suo insieme [1].

Così la risposta alla domanda testè formulata è che, non la negazione genera il niente, ma il niente la negazione. Il problema posto da Hegel nelle tre prime categorie della Logica (essere-nulla-divenire) si trova invertito; è l'ontologia che precede la logica, e non viceversa. Quindi le manifestazioni dell'essere (il divenire) sono realmente un impasto di essere e di nulla, e se in talune di esse, nell'essere umano, l'angoscia rivelatrice è compresa, resta tuttavia presente di nascosto e in agguato: l'uomo stesso diviene « la sentinella del nulla » [2].

[1] HEIDEGGER, *Qu'est-ce que la Metaphysique?* Tr. Corbin, 1938, pp. 27, 37; *Sein und Zeit*, p. 300.
[2] Op. cit., p. 38.

Per spiegare come qualcosa emerga dal nulla, Heidegger distingue idealmente l'esistenza vera e propria dall'« esserci », l'essere qui ed ora, il *Dasein*. L'esistenza è per lui, come per Kierkegaard, ma più distintamente, qualcosa di complesso, che vuole abbracciare insieme il negativo e il positivo, il « che » e il « cos'è », l'esserci e l'essere o l'essenza. Il *Dasein* non è che l'esistenza fugace e momentanea, la presenza immediata, il dato che non si spiega e non si giustifica, fasciato com'è di niente. E questa sua irrazionalità è espressa da Heidegger col dire che esso è come gettato, deietto *(geworfen)*, e quindi trovato come un relitto. Per una così angusta immediatezza, per una immanenza così limitata al « qui » e all'« ora », ogni atto con cui essa si pone in rapporto con altri e si colloca nel mondo, è un atto di trascendimento, una « trascendenza ». E la prima trascendenza è appunto l'essere nel mondo, il venire in rapporto con altri *Dasein* e con la totalità stessa del *Dasein*. Ma, poichè questa totalità non è e non può essere a sua volta data, essa non è che abbozzata, progettata, anticipata *(Entwurf)* nell'interno del singolo *Dasein*. L'essere nel mondo non significa pertanto nulla di totale, di compiuto, ma è una proiezione continuamente mutevole, un abbozzo che si modifica col fatto stesso che la sua esistenza implica una modificazione del *Dasein* che lo proietta. E questo processo, questo essere nel mondo, che meglio potrebbe chiamarsi un divenire del mondo, non è nè soggettivo nè oggettivo, ma al di là della biforcazione dei due termini, alla loro comune radice[1]. Siamo così all'esordio dell'esi-

---

[1] Questa distinzione sorge più tardi, come una modalità e un complesso di modi dell'essere nel mondo.

stente o dell'esistenza. « L'esistente, diciamo la Natura nel senso più largo, non potrebbe in alcun modo manifestarsi, se non entrasse in un mondo. L'entrata nel mondo non è un accidente che si aggiunga all'esistente, ma la sua propria realtà storica. E questo divenire è l'*ex-sistere* della realtà umana, che, in quanto *ex-sistens,* trascende »[1]. La trascendenza è dunque l'aprirsi dell'orizzonte nel quale l'essere si manifesta a sè stesso.

Come procedente da una caduta, da una deiezione, l'esistenza è colpa, è finitezza, è incompiutezza; come impulso continuo a trascendersi, è libertà. Perciò il suo essere è individuato dal tempo, anzi coincide col tempo. Il suo presente emerge da un passato, dallo stato di abbandono da cui deriva, dalla legge fatale della colpa che la sospinge, e si appunta verso un futuro, per la forza della libertà che prospetta nuovi piani e anticipa possibilità nuove. Il seguirsi dei momenti del tempo simboleggia il continuo spostarsi del *Dasein* innanzi a sè, il suo rincorrersi senza raggiungersi mai. E il riflesso sentimentale di questa mobile temporalità è la preoccupazione, la sollecitudine *(Sorge, Besorgen)*, che fa del continuo trascendersi un compito, anzi il compito di tutti i giorni.

Questa vicenda del divenire, della temporalità, è chiamata anche storia, quasi per segnalare che non si tratta solo di un divenire psicologico, ma di un divenire cosmico, dove non soltanto gli stati d'anima si schiudono per così dire l'uno dall'altro, ma gli oggetti e gli esseri stessi della natura si svolgono in una catena strumentale, che implica una

---

[1] *Vom Wessen des Grundes* (la trad. francese di questo scritto è nel vol. cit.: *Qu'est-ce que la metaphysique?*, p. 90).

serie di rinvii dell'uno all'altro. Nella monotonia di questo corso, dove tutto si succede senza senso, dove ognuno agisce *tamquam nihil agens*, si dà un' inesplicabile cesura, che inverte la direzione del moto. Come un Giano bifronte, l'esistente è volto verso il passato e verso il futuro, verso la colpa che lo dissemina nel tempo e assoggetta la sua vita alla legge di un continuo morire, e verso il riscatto per mezzo della decisione della libertà. Il primo aspetto, per sè preso, ci dà la mediocrità della vita quotidiana, spersonalizzata nell'anonimo *si* (si fa, si dice, ecc.), assillata continuamente dalla preoccupazione di un non-ancora che sarà, destinato a riprodursi indefinitamente, o meglio a spostarsi come l'acqua dalle labbra dell'assetato Tantalo. « In quanto essere che si degrada, l'essere per la morte, nella mediocrità quotidiana, è una perpetua fuga innanzi alla morte. » Dalla degradazione di questa fuga l'uomo libero si riscatta con lo slancio anticipatore della libertà. Parrebbe che questo slancio dovesse essere apportatore di un messaggio di vita, e invece è anch'esso foriero di morte, se pure di una diversa morte. Liberamente assunta (nella sua idea anticipatrice, non già nell'atto del suicidio), la morte pone l'uomo nella possibilità di essere sè stesso, libero dalla preoccupazione quotidiana che lo fa schiavo. La libertà-per-la-morte dà all'uomo quella compiutezza che invano inseguiva nel mobile miraggio del tempo. E anche qui, al limite dell'esistenza, ritroviamo la sentinella del nulla, l'angoscia per la morte, simile a un *memento homo* che ci consente di ripercorrere tutto il cammino già fatto e di svelarne a noi stessi l' intimo significato[1].

---

[1] In *Sein und Zeit* (§ 50) Heidegger ci dà una descrizione

Io credo che mai un nullismo così radicale sia stato professato nella storia del pensiero, e per giunta con tale impassibilità e distacco. È una filosofia dell'esistenza *(lucus a non lucendo)* dove, tra due niente, si dà una parentesi di vita e di mondo, che non è vita e non è mondo, ma un miraggio di apparenze che si rincorrono in un brivido di ansietà, dove la parola più alta di liberazione è nel riconoscimento che il miraggio non è che miraggio del nulla. Se la paragoniamo con quella di Kierkegaard, troviamo la conferma di ciò che avevamo detto in anticipo: che quasi niente vi è formalmente mutato, ma che è avvenuto uno svuotamento dall'interno. V'è la stessa assunzione dell'immediato, del trascendimento, dell'unità degli opposti nell'esistenza; la stessa interpretazione della storia, del tempo, della finitezza, della colpa, della libertà, dell'angoscia. Ma non c'è più l'anima di Kierkegaard, non c'è più il dramma della sua personalità. Heidegger ripete anche lui che l'esistenza è persona; ma questa persona non è che una maschera del teatro husserliano. E la sua angoscia davanti al nulla non è l'angoscia del peccatore che si annulla davanti a Dio. E la tensione drammatica tra i contrari nel divenire umano come la concepisce Kierkegaard è tutt'altro dalla ridda dei focherelli fatui che si accendono nel cimitero [1] di Heidegger. Senza un forte interesse religioso, tutte le categorie dell'esistenzialismo sembrano spostate in un mondo irreale e prendono la consistenza di fantasmi.

« esistenziale » della morte, distinguendo dalla constatazione impersonale della morte come un fenomeno oggettivo, il sentimento personale di essa, cioè l'angoscia anticipatrice del nulla.

[1] Mi pare che questa sia la più rassomigliante immagine dell'« In der Welt sein », del mondo heideggeriano.

Eppure, anche così inconsistenti, esse esercitano una suggestione strana e paurosa. Quell'angoscia all'agguato sulla soglia dell'essere, al confine del nulla, quella preoccupazione che c' insegue in tutti gli istanti della banale vita quotidiana, quella fuga dalla morte che c' illudiamo di chiamare vita, quel raccoglimento di noi stessi innanzi alla morte, liberamente e coraggiosamente prospettata, che merita più dell'altra il nome di vita, quel sentirsi sempre in ritardo o in anticipo su sè stessi, secondo che si guarda il passato o il futuro; son tutti motivi che hanno risonanza nell'anima nostra. Ma vorrei aggiungere, che hanno tanto più risonanza, quanto più ci vuotiamo di contenuto mentale, affettivo, volitivo, e lasciamo, per così dire, girare a vuoto il nostro interno ingranaggio. Chi non ha provato nell' insonnia, e anche nel sogno, l' incubo della morte? Ma la veglia operosa cancella quelle vane immagini, e noi agiamo come se non dovessimo morire, anzi, nei momenti di più fervida creazione, agiamo con un senso d' immortalità e di eternità. Similmente, quante volte ci lasciamo attanagliare dalla preoccupazione pei compiti più futili dell'esistenza quotidiana; ma sappiamo anche liberarcene e vincere la logorante *routine* della vita di ogni giorno, proponendoci la realizzazione di ideali che impegnano tutta la nostra personalità. L'esistenzialismo, malgrado la sua assunzione della trascendenza, non riesce a concepire questa distinzione di piani dell'esistenza, che ci riscatta dalla servitù del tempo, perchè la sua trascendenza è troppo miope, troppo strettamente impegnata nell' ingranaggio del tempo. Esso ignora i valori spirituali, quindi ignora le tonalità sentimentali più positive, come la gioia, l'entusiasmo, la dedizione, che potrebbero vincere

la preoccupazione e l'angoscia. La sua sola forza di fronte al tempo e al destino è la libertà per la morte, cioè una forza corrosiva, che conferma la vanità dell'esistenza nell'atto stesso in cui vuol riscattarla.

Ma col dire che la suggestione della visione heideggeriana ci prende solo nei momenti di ozio e che siamo in grado di vincerla con un'operosità rivolta ai valori permanenti dell'esistenza, noi ci riferiamo all'esperienza degli individui più eletti, che sanno effettuare in sè questa discriminazione. La maggior parte degli uomini, invece, pone la propria vita tutta sullo stesso piano, si lascia travolgere dalla ruota del tempo, vive insomma per vivere, senza neppur chiedersene il perchè. Per questa parte, l'operosità stessa è ozio, svolgendosi in un vuoto spirituale che le toglie ogni significato; la azione anche più febbrile è una vana dispersione di energia; l'esistenza è qualcosa che si consuma senza recupero. Ora Heidegger senza volerlo, ed anzi con l' intento opposto di dare una visione della personalità, ci ha dato la filosofia di questa massa anonima, immersa nella « banalità » quotidiana, ha svelato l'*agendo nihil agere* della sua azione, la vanità del suo durare. Il suo esistenzialismo è la dottrina dell'esistenza mancata, il commento metafisico al *propter vitam vivendi perdere causas*. E la stessa riscossa finale della libertà per la morte, nella sua apparenza di tragica grandezza, non è che il finale bilancio fallimentare di un'esistenza che, dopo essersi invano logorata, sente, nell'angoscia del nulla che le incombe, compendiarsi e concentrarsi in un attimo il nulla che ha disseminato lungo il suo stesso corso[1].

---

[1] Per un'esposizione più particolareggiata, ma chiara e ade-

La filosofia di Carlo Jaspers non differisce essenzialmente da quella di Heidegger, ma è più diluita, più abbondante, più incline a estendere la sfera dell'esperienza esistenziale. La struttura delle due filosofie è identica: la stessa distinzione tra l'esserci o la « situazione » e l'esistenza, la stessa valutazione della temporalità, della storicità, della trascendenza, della libertà, lo stesso epilogo finale, a cui il Jaspers dà l' immaginoso nome di « naufragio ». Si può notare tuttavia, in confronto di Heidegger, un'accentuazione più forte della tensione tra gli opposti, quindi una tendenza a sforzare le antinomie insite al divenire e a dare un più apparente rilievo drammatico alla storicità. In questo senso si può dire, ed è stato detto, che la filosofia di Jaspers è più fedele all'originaria ispirazione kierkegaardiana.

L'esserci, il *Dasein*, è una situazione particolare e determinata, circoscritta nel tempo e nello spazio; l'esistenza è il trascendimento della situazione, è nel tempo ciò che sorpassa il tempo, è la libertà come impulso a sorpassare il dato di fatto e a inserirlo così nel mondo. E la personalità *(Selbstsein)* è l'unione dell'uno e dell'altra, dello stare a sè e del darsi al mondo e alla trascendenza [1]. Non può esserci perciò una personalità isolata: appartiene alla natura mondana di essa entrare in comunicazione con altre, pur avvertendo il limite interno di questa reciproca comunicabilità [2]. E il mobile rapporto delle persone fonda la storicità, che rea-

---

rente della filosofia di Heidegger, v. STEFANINI, *Il momento dell'educazione*, Padova, 1938. Buone anche le pagine che vi dedica il WAHL, in *Études kierkegaardiennes* cit.

[1] K. JASPERS, *Philosophie*, II, pp. 2, 48.

[2] Ibid., II, pp. 49, 61.

lizza la vera unità tra l'esserci e l'esistenza, tra il temporale e l'eterno: solo nella coscienza storica io avverto insieme ciò ch'è fenomenico e transeunte e ciò che di eterno si attua in questo passaggio [1].

Ma il divenire storico non è per il Jaspers che l'effetto della tensione antinomica dell'esistente. Noi chiamiamo antinomia, egli dice, delle impossibilità di unirsi, delle contradizioni che non si risolvono, delle opposizioni che non possono essere integrate. E in effetti, è questo che troviamo al fondo dell'esistenza: la libertà unita alla dipendenza, la comunicazione legata alla solitudine, l'inestricabilità dei contrari. È la tragedia della vita, ma anche la salutare tragedia: se le opposizioni svaniscono, la esistenza stessa svapora nel nulla. Hegel, che pur ha inteso l'antinomicità del reale, s'è illuso di comporla, e ci ha dato la visione di un mondo chiuso e arrotondito, dove non c'è più nessun problema, nessun rischio, nessuna possibilità di nuova creazione, nessun dover essere, ma solo un trasparente sapere. Qui tutte le opposizioni sono soppresse, e noi diventiamo degli specchi, dove si dipinge l'immagine completa e oggettiva del mondo [2].

Invece vi sono, nella realtà esistenziale, sempre squilibrio e rischio, possibilità aperte e problemi che urgono, insufficienze feconde per l'azione. D'altra parte non v'è un movimento unico e lineare, come quello che concepiva la dialettica hegeliana, risultante dalla lotta dell'essere col non essere, del vero col falso, del bene col male. Invece, dalla molteplicità delle esistenze scaturiscono lotte ben altrimenti dram-

---

[1] Op. cit., II, pp. 122, 126.
[2] Ibid., II, p. 161.

matiche, del positivo col positivo, dell'essere con l'essere, che complicano e rendono sinuose le vie della storia. E infine non v' è un mondo compiuto, che comprende in sè tutte le cose neutralizzandone le differenze, ma vi sono mobili e variabili prospettive di mondi in iscorcio, sempre in via di farsi e sempre in conflitto tra loro.

Anima di questo molteplice divenire è la libertà, che coincide con l'esistenza stessa, e che, come impulso a trascendere il dato, la situazione di fatto, crea il vitale squilibrio che rende possibile il movimento. Da qui si vede che c' è nel Jaspers una embrionale dialettica che ravviva qua e là la sua visione. Ma, non diversamente che in Kierkegaard, questa dialettica è stroncata da un radicale antinomismo, che impedisce di conquistare un'unità sintetica degli opposti. Con una ingenua illusione, crede il Jaspers che sintetizzarli significhi conciliarli e quasi far la parte del *bénisseur*; ma, se anche Hegel è caduto a volte nella stessa illusione, non è questo certamente il senso più profondo della sua dialettica. Non meno illusoria è l' idea, che egli vorrebbe sostituirvi, di una tensione esasperata e irriducibile dei contrasti: quasi che la tensione fosse sinonimo di attività e di movimento, o non invece l'opposto, cioè un'attività impedita, neutralizzata, quindi incapace di produrre il movimento.

Avviene così che tutte le forze della dinamica jaspersiana subiscano, per usare il suo linguaggio, uno scacco, e restino paralizzate, immobili, vanamente protese verso una meta che non possono raggiungere. Come osserva giustamente il Pareyson, la ricerca, l'eros, è figlia di *penia* e di *poros,* e sarebbe negata se penia e poros, invece di essere coniugati, fossero identificati senza residuo, come

nella filosofia di Jaspers [1]. Potrebbe sembrare a prima vista contraditorio assumere una tensione esasperata degli opposti e nel tempo stesso la loro identità; invece è appunto quest' identità che mantiene quella tensione irrisolutiva, come in una specie di accoppiamento lesbico. Per conseguenza, tutta la dottrina assume una forma allucinatoria, di un fare che è un disfare, di un'esistenza che si conquista col perderla, di un finale naufragio che è un finale successo. E la libertà, che dovrebb'essere l'anima del divenire, è concepita nella stessa ambiguità sconcertante: essa è una decisione tra i contrari, ma, poichè i contrari sono identici, è una decisione che non decide, ma assume il già deciso, quindi coincide col fato, o meglio col nietzschiano *amor fati* [2].

Noi non seguiremo il Jaspers nelle esercitazioni del suo vano funambulismo. In fondo, egli perviene a un nullismo non meno desolante di quello di Heidegger, sebbene, col suo falso antinomismo, gli dia l'apparenza di un miscuglio di luce e di ombra. Ma, per l' indifferenza dei contrari, la luce è ombra e l'ombra è luce. La finale antinomia dell'esistenza, in cui gli opposti si confondono, è da lui adombrata dalle due leggi del giorno e della notte. La legge del giorno dà un orientamento alla nostra vita, esige chiarezza, coerenza, fedeltà, ragione. Essa esige di realizzare qualcosa nel mondo, di costruire nel tempo, di dare un compimento al *Dasein* per una via infinita. Ma la passione per la notte rompe ogni ordine, ci sprofonda nell'abisso del nulla, che tutto attrae nel suo vortice. La legge del giorno conosce la notte solo come limite, ma non crede in fondo ad essa: agendo

[1] L. PAREYSON, *La filosofia dell'esistenza e Carlo Jaspers*, 1940, p. 289.

[2] *Philos.*, II, p. 180 sgg.

penso alla vita, non alla morte. Ma la passione per la notte ha un amoroso e spaventoso rapporto con la morte come sua amica e nemica [1]. Noi siamo venuti fuori dalla notte. Il legame alla terra, la parentela di sangue, la razza, sono il fondo di un'oscurità che ci circonda e che la chiarità del giorno acuisce [2]. « Nella volontà degli uomini che agiscono nella politica si fa manifesto quanto spazio includa la pretesa della notte » [3]. Ma il giorno è legato alla notte, e ciò ch'è apparso nell'uno si converte nell'abisso dell'altra. Contro l'idea, che appartiene al giorno, del positivo costruire nel divenire storico, la notte ammonisce, che tutto quel che diviene deve essere distrutto. Sopra ogni essere vivente viene la morte. Le realizzazioni sociali si annullano, le possibilità mentali si esauriscono, i modi della vita spirituale si spengono. La storia, con la sua tecnica e con la sua razionalizzazione, dà il senso di un progresso; ma nell'intimo dell'umanità, questo progresso è anche la via del trionfo di forze distruttive. « Se vi fosse la possibilità che lo sviluppo della tecnica portasse alla distruzione di tutta l'esistenza umana, non v'è dubbio che anche questa meta sarebbe raggiunta. » Il naufragio è l'ultima meta. Naufraga nella rivelazione dell'esistenza l'essere in sè dell'esistenza; naufraga nella trascendenza il pensiero. Ogni positivo è legato al negativo. Non c'è nessun bene senza male, nessuna verità senza falsità, nessuna vita senza morte; ogni felicità è legata al dolore. La profondità dell'uomo, che porta la sua esistenza a rivelarsi, è realmente legata al distruttivo, al malato, allo stra-

---

[1] Op. cit., III, 102.
[2] Ibid., III, 105.
[3] Ibid., III, 107.

vagante; e questo legame, nella sua estrema molteplicità, non è univoco [1].

E, tuttavia, per la convertibilità del positivo e del negativo, del giorno e della notte, questo finale naufragio è nel tempo stesso un trionfo. Esso infatti è un privilegio umano: gli esseri inferiori sono soggetti a un passato oggettivo che si prolunga in un immobile presente; solo l'uomo è aperto alla libertà, alla possibilità, alla trascendenza, quindi al naufragio [2]. E assumendo con libertà e con amore il suo fato, accettando la prospettiva della morte come l'adempimento vero del suo essere, egli celebra il suo ultimo trionfo [3].

Ai due filosofi tedeschi già studiati, i quali svolgono il loro pensiero sopra un piano abbastanza omogeneo di problemi, aggreghiamo uno scrittore francese, Gabriel Marcel, filosofo e drammaturgo, che ci rivela una tendenza alquanto diversa dell'esistenzialismo contemporaneo, orientata verso una interpretazione religiosa e cattolica della trascendenza. I suoi scritti, *Journal Métaphysique*, *Être et avoir*, *Position et approches concrètes du Mystère ontologique*, ecc. hanno la forma di confessioni intime, propria di chi sembra cercare a tentoni la sua via, e dice e si disdice, e sente rampollare a piè del vero il dubbio. Pure, si ha l' impressione che in questi ondeggiamenti si riveli piuttosto l'abilità consumata di un esperto direttore di scena, che non un sincero travaglio mentale, il quale è per sua

---

[1] Op. cit., III, pp. 110, 113, 219, 220 sgg.
[2] Ibid., p. 220.
[3] Sul Jaspers si veda il cit. libro del Pareyson; inoltre il saggio del Wahl nelle *Études kierkegaardiennes* e un articolo del Cardona, *Un filosofo dell'esistenza* (in *Studi germanici*, 1942).

natura troppo pudico per esibirsi in tutta la sua nudità. In fondo, il Marcel sa fin da principio dove vuole arrivare, ed ha l'aria di cercare, avendo già trovato.

Il problema dell'esistenza s'innesta per lui a una specie di empirismo mistico, nato dalla dissoluzione di un precedente idealismo d'ispirazione neo-hegeliana. Contro la mediazione dialettica, alla quale sembra indicare ancora nella prima parte del suo *Journal*, egli rivendica una restaurazione dell'immediatezza, ma di una immediatezza *sui generis*, che, per una specie di contatto mistico, vuole includere in sè tutti i valori trascendenti dell'esperienza religiosa. Questo contatto si dà, fin dagli albori della vita psichica, nella sensazione, che è un'affezione, una partecipazione immediata, e non un'informazione o un messaggio. Sentire non è decifrare, ma è partecipare immediatamente, è divenire in qualche modo la cosa sentita, al di là di ogni distinzione tra il qui e il là, tra il soggetto e l'oggetto [1].

Da questo tenue spunto, il Marcel è tratto a capovolgere il compito che prima aveva attribuito alla filosofia, che consiste non più in uno sforzo per trascendere l'immediato, ma in uno sforzo per ritrovare col pensiero e al di là del pensiero una nuova infallibilità, un nuovo immediato. Il sogno del metafisico è di riconquistare il paradiso che era stato perduto con la riflessione, per aver mangiato il frutto dell'albero del vero e del falso [2].

Della stessa natura dell'esperienza sensibile è l'esperienza del proprio corpo. Come la sensazione non è un messaggio, così il proprio corpo non è

---

[1] *Journal Métaphysique*, 1927, p. 250.

[2] Wahl, *Le Journal Métaph. de G. M.* (in *Vers le concret*, 1932), p. 235.

uno strumento o un oggetto. È vero che per mezzo del mio corpo io entro in rapporto col mondo circostante; ma questa mediazione non ha un carattere strumentale, e si può chiamar piuttosto una mediazione simpatica, perchè io, attraverso di essa, mi pongo in rapporto di simpatia con le cose che mi circondano[1].

Tuttavia io non coincido col mio corpo; esso non è oggettivabile, ma nel tempo stesso non è un soggetto; esso non s'identifica col mio essere soggettivo, e non cade nella sfera oggettiva del mio avere; ma è qualcosa tra l'essere e l'avere: il primo esempio di una partecipazione immediata di me all'altra, di una incarnazione, di una trascendenza immanente. L'esperienza del corpo mi dà insomma la prima intuizione esistenziale: l'esistenza non è che partecipazione e incarnazione, è la trascendenza assunta nell'immanenza, la misteriosa inserzione dell'essere nell'esserci.

Lo sviluppo dell'esistenza è a sua volta l'implicazione progressiva di nuovi elementi, che ne ampliano la sfera iniziale; è la graduale partecipazione dell'esistente a tutto l'universo. Al di sopra della comunione immediata con gli altri corpi mediante il mio corpo, si dà, per un nuovo slancio verso la trascendenza, la comunione con gli altri esseri simili a me. L'io e il tu nascono anch'essi per una sorta di mediatezza immediata, d'intimo contatto simpatico, che rompe in modo misterioso l'isolamento in cui ciascuna individualità è chiusa. È ciò che si rivela per es. nello slancio di amore che rompe le barriere tra due anime, facendo del tu un io.

---

[1] *Journal*, p. 305.

Un ultimo slancio, nel progresso dell'esistenza, ci porta sulla soglia stessa dell' Essere, alla presenza di Dio. Tramiti di questa, come di tutte le precedenti forme di comunione mistica, sono le tre virtù teologali, la fede, la speranza, la carità, sottilmente interpretate dal Marcel, in modo da togliere ad esse quel certo odore d' incenso che la tradizione religiosa vi ha diffuso tutt' intorno. La fede che, nei gradi inferiori prende il nome di fedeltà, è implicita in ogni giudizio di esistenza, che è sempre un'assunzione la quale trascende il qui e l'ora della realtà immediata. La stessa esistenza dei corpi esterni è affermata come un prolungamento di quella certezza che accompagna l'esperienza del mio corpo; essa risulta dunque da un atto di fiducia e quasi di credito di cui io investo la mia certificazione interiore. E la fedeltà si corrobora nei rapporti tra l' io e il tu; si rivela trionfatrice del tempo, dello spazio, e così si prepara alla sua finale trasformazione nella fede, in senso assoluto, che ha per oggetto la suprema trascendenza.

Similmente, la speranza è un mistico avvicinamento del proprio oggetto, che contiene sempre in sè, quando è vera speranza, qualcosa di profetico. E a sua volta l'amore *(charitas)* è una presenza di cui io non dispongo come di oggetto, e che perciò non rientra nell'avere, ma nell'essere. Le tre virtù sono in stretto rapporto l'una con l'altra: la presenza che si rivela nella speranza non è tale, se io non sono con essa in un rapporto di amore, e la fede è ciò che regge la trama sottile e tenace di questo rapporto.

Lungo il cammino esistenziale che si distende dall'uomo a Dio, l' incarnazione e la partecipazione che caratterizzano l'esistenza si trasformano grado

a grado in un' invocazione e in un appello. Il giudizio in « tu » è già un appello a un essere al quale siamo uniti per una presenza spirituale; il giudizio in « noi » è una sublimazione di esso in un dominio superiore, a cui si accede con l' invocazione e con la preghiera [1]. Si giunge così fino a Dio, inteso come un « tu » assoluto, che a differenza del « tu » empirico non può essere convertito in un « lui ».

Non bisogna raffigurarsi questo cammino esistenziale come una via piana e continua; esso è fatto a gradi e a salti, in ognuno dei quali noi ci troviamo di fronte a una irriducibile trascendenza. Ma in un certo senso noi siamo o ci facciamo immanenti a quel che ci trascende, partecipando ad esso in un modo ineffabile e misterioso. La realtà ontologica è un mistero e non un problema: un mistero si rivela per via immediata, un problema si risolve con la forza dell' intelletto. Ora, nessuno dei gradi dell'ontologia esistenziale è dimostrabile razionalmente: nè l'esistenza dei corpi, nè quella di esseri simili a noi, nè quella di Dio. Ognuno di essi ci s' illumina improvvisamente con una partecipazione che è preclusa all' intelletto.

Più precisamente: il problema è una difficoltà che può essere risolta, perchè colui che vuol sormontarla non vi è egli stesso implicato, ed è pertanto in grado di oggettivarla innanzi a sè e di farne materia di una riflessione intellettuale. Il mistero invece è una quistione in cui il soggetto che vorrebbe scioglierla è impegnato in essa, e non può districarsene per oggettivarla. Di qui la definizione data dal Marcel del mistero, come di un problema che invade e soverchia i propri dati e, come tale,

---

[1] Op. cit., pp. 262, 275.

non è risolubile. Di questa natura è il problema ontologico dell'esistenza in tutti i suoi momenti, perchè io che indago l'essere sono io stesso impegnato nell'essere e non posso distaccarlo da me come qualcosa di oggettivo e di contemplabile. A ogni sforzo per oggettivarlo, l'essere sfugge e si cela; e non può rivelarsi che restando immersi nella sua corrente vitale, secondo i modi già descritti.

Correlativa alla distinzione tra il mistero e il problema è quella tra l'essere e l'avere. L'avere implica un possesso oggettivabile, ma insieme col possedere, un esser posseduto, cioè un essere aggravato da un peso e da un impedimento. L'essere invece è libertà da ogni ingombro, disponibilità assoluta di sè stesso. Di qui il valore religioso della povertà e dell'ascetismo. Perciò il progresso ontologico è un progresso nella via dell'umiltà, dove il soggetto converte l'avere nell'essere, e, scevro da ingombri, è in grado di raggiungere la piena disponibilità di sè stesso innanzi alla morte, che, per lo scrittore cattolico, a differenza degli esistenzialisti tedeschi, non è la prospettiva d' inabissarsi nel nulla, ma è un trampolino sull'eternità.

La dottrina del Marcel è incriticabile, perchè consapevolmente si pone al di fuori del terreno critico, in quella zona di penombra delle presenze ineffabili e dei contatti mistici, che richiedono un sesto senso ignoto ai comuni mortali. Chi lo possiede se lo goda. Ma che il godimento non sia troppo invidiabile e che le sue presunte rivelazioni non creino un tipo di umanità veramente superiore, ci è indirettamente suggerito dalla conoscenza dei drammi del Marcel, che vorrebbero essere una specie di esemplificazione della sua ontologia. In essi si muovono delle larve umane, delle figure allucinate, che par-

lano senza intendersi, e a un certo momento vibrano per quel tale contatto misterioso, e vanno per lo più a finire in un convento[1]. Se son questi i vasi di elezione esistenziale, non ci rincresce di essere impastati di tutt'altra pasta e di non avere altro mezzo per comunicare con l'invisibile che le vie ordinarie dell'intelligenza[2].

Esaurita la rapida rassegna delle forme principali dell'esistenzialismo, ci resta ora a considerare l'altra quistione sul valore di esso e sul contributo effettivo che ha portato alla storia del pensiero. Gli storici del nuovo movimento[3] hanno posto in rilievo l'antitesi in cui esso è concepito verso il panlogismo hegeliano e verso gli indirizzi idealistici che ne sono scaturiti. L'esistenza nella sua irrazionalità, nel suo slancio verso il trascendente, nella sua individuazione personale, è un'istanza viva contro le astrazioni concettuali dell'idealismo, e la rivendicazione passionata di essa non può che portare un vivo e salutare fermento nel pensiero filosofico.

Bisogna dare atto all'esistenzialismo di questa sua funzione di « reagente »; ma bisogna nel tempo stesso riconoscere che la reazione, nel suo intrinseco significato, non è affatto nuova. Essa anzi attraversa, come una vivificante corrente, tutta la storia del pensiero, fin dai primordi. L'antitesi tra la possibilità concettuale e l'atto, tra l'essenza e l'esistenza, è stata intesa nella sua pienezza dal pensiero greco,

---

[1] Per es. in *Le monde cassé* e in *Le soif.*

[2] Sul Marcel si vedano lo scritto cit. del WAHL e uno studio di G. OLIVIERI, *La filosofia di G. M.* (in *Saggi filosofici* di vari autori, a cura dell'Istituto di studi filosofici di Torino).

[3] Si vedano gli art. del Banfi, del Paci, del Pareyson e di altri nel numero unico della rivista *Studi filosofici* del giugno 1941 dedicato all'esistenzialismo.

e lo stesso Aristotele ha recisamente affermato l' irriducibilità del secondo termine al primo. Un esistente in atto, un uomo, si genera da un altro uomo e non dall'essenza umana; ma l'essenza non è resa perciò superflua, come una vana astrazione: essa agisce per il tramite degli individui che l' incarnano, e la sua invisibile presenza assicura la permanenza dei caratteri fondamentali della specie nel succedersi delle generazioni. Essenza ed esistenza coincidono soltanto in Dio; al di sotto di Dio invece bisogna ammettere un principio specifico d' individuazione, senza il quale tutte le creature tenderebbero a confondersi in un essere solo.

Sarebbe superfluo indagare quali forme ha assunto nel corso della storia questa esigenza d' individuare l'universale; tanto varrebbe scrivere daccapo tutta la storia della filosofia. Basti soltanto notare che in ogni tempo, a qualunque tentativo di accentuare soverchiamente il tema universalistico, ha fatto riscontro una vivace reazione in nome dell' irrazionalità, dell'esperienza empirica, dell' individualità, dell'esistenza, della contingenza, ecc. Spesso la reazione è avvenuta nello stesso pensatore, come è dato notare in Leibniz, che ha nettamente distinto due principii, d' identità e di ragion sufficiente, appropriati l'uno alle essenze, l'altro alle esistenze; e mentre, in sede logica, s' è sforzato di identificarli, in sede metafisica li ha di nuovo separati per salvare l' individualità delle monadi. In lui si può dire che i due interessi mentali tendono ad equilibrarsi; ma si dissociano e si oppongono nella sua scuola, con una decisa prevalenza del razionalismo astratto in Wolff e con una non meno decisa reazione esistenzialistica in Crusius e in Kant precritico. Nella *Critica della ragion pura* si dà un

primo tentativo di delimitazione precisa delle due sfere, attribuendo alla ragione un compito di unificazione formale, che presuppone e non crea il dato di fatto su cui si esercita. L'esistenza non è un predicato logico, ma una « posizione » estranea, carica del mistero della cosa in sè, e quindi un'entità ambigua, a cui il pensiero speculativo non può arrestarsi. Si riproduce pertanto nella filosofia postkantiana quella biforcazione delle vie che, sopra un piano diverso, si era già prodotta in seno alla scuola di Leibniz. Hamann e Jacobi accentuano l'irrazionalità di quella « posizione », facendone l'oggetto di una rivelazione e di una fede immediata; gli idealisti si sforzano di razionalizzarla, risolvendola nell'attività che la pone, e che coincide con la stessa attività razionale dello spirito. Ma la « posizione » è forte e resiste, sì che non sarebbe difficile rintracciare i segni della sua resistenza nelle dottrine dei corifei dell'idealismo. Ci limiteremo soltanto a ricordare lo Schelling, nel quale i residui irrazionalistici irriducibili alla soluzione logica precipitano in un torbido conglomerato dottrinale, che ha non poche affinità con l'esistenzialismo contemporaneo.

I due scritti schellinghiani nei quali il problema dell'esistenza passa al primo piano sono *Filosofia e religione* del 1804 e *Ricerche filosofiche sull'essenza della libertà umana* del 1809, che seguono, com'è noto, le sistemazioni dell'idealismo trascendentale e della filosofia dell'entità, e segnano una reazione contro l'indirizzo razionalistico di esse. Il primo scritto afferma esplicitamente che dall'assoluto all'esistenza reale e contingente non c'è passaggio continuo, e che l'origine del mondo sensibile è pensabile solo come una completa rottura dall'assoluto *(abbrechen von der Absolutheit)*, mediante un salto

(Sprung). Se la filosofia volesse derivare positivamente il sorgere delle cose empiriche dall'assoluto, dovrebbe poter trovare in esso il loro fondamento positivo; ma in Dio non vi è che il fondamento delle idee, le quali non sono immediatamente produttive che di altre idee, e mai di esistenze [1]. Come spiegare allora la rottura e la caduta nella finitezza? La libertà e la necessità sono congiunte nell'assoluto; ma la libertà, nel suo sciogliersi dalla necessità, non è che un nulla, e non può perciò produrre che immagini della propria nullità, cioè le cose sensibili della realtà empirica. Il fondamento della possibilità della caduta è pertanto nella libertà, avulsa dall'assoluto e immessa nel mondo della finitezza [2]. Ma la libertà così intesa è l'atto originario che fonda il regno della soggettività; quindi si può dire che l'anima che, chiudendosi nell'egoismo, subordina l' infinito alla finitezza, cade dal mondo ideale dell'assoluto e non può produrre se non cose relative e temporali [3]. A parte lo sfondo dell'assoluto, l'affinità di questa dottrina con quella contenuta nello scritto di Heidegger: *Vom Wesen des Grundes* [4] è patente.

La monografia sull'*Essenza della libertà umana*, pubblicata a cinque anni di distanza, trasferisce in Dio stesso l'origine del dramma che prima si svolgeva sul piano cosmico. Schelling attribuisce a Dio una natura, un fondamento oscuro, abissale, della sua esistenza. Di questo fondamento, solo l'analogia con l'uomo e con la natura mondana può suggerirci una vaga idea. Come in noi, al di sotto dell' intelli-

---

[1] SCHELLING, *Philosophie und Religion* (W. 6), p. 38.
[2] Ibid., p. 40.
[3] Ibid., pp. 42, 52.
[4] Ivi il principio leibniziano di ragion sufficiente vien ricondotto a quello della libertà, nel senso schellinghiano.

genza e del volere permeato di ragione, v'è la torbida forza del desiderio incosciente e della volontà irrazionale, così dobbiamo porre anche in Dio una simile aspirazione e un simile volere. Le querele femminili, che in questo modo l'irrazionale è posto alla radice del razionale, l'abisso tenebroso alla fonte della luce, riposano sopra un fraintendimento. Ogni nascita è nascita dall'oscurità alla luce; il seme deve essere sepolto nella terra e deve morire nelle tenebre, perchè si elevi alla più bella forma luminosa e si sviluppi nel sole. Non diversamente dall'oscurità dell'irrazionale si svegliano nello spirito i luminosi pensieri.

Bisogna dunque porre un divenire di Dio, come di tutte le cose. Ma ogni divenire implica due termini: ogni ente non può manifestarsi che nel suo contrario. Il primo principio in Dio è quello che ne fa un essere individuale, e che possiamo chiamare il principio dell'egoismo *(Selbstheit, Egoität)*. L'altro è quello dell'intelligenza, della volontà razionale, dell'amore. In tal modo, l'autogenesi divina avviene secondo la legge universale della personalità, che è un processo di sistole e diastole, di concentrazione e di espansione. Dio non potrebbe sussistere come puro amore, perchè, essendo l'amore per sua natura espansivo e infinitamente partecipabile, si effonderebbe e si disperderebbe senza un'apposita forza di contrazione. Se vi è amore in Dio, dev'esservi anche ira; l'uno è il termine ideale, l'altro il termine reale. E il divino egoismo è la forza per il cui mezzo l'amore, cioè il vero Dio, si manifesta [1]. Senza bisogno di citare altri brani, è facile ricono-

---

[1] Queste citazioni sono attinte alle *Stuttgarter Privatvorlesungen*, che sviluppano gli stessi concetti del saggio sulla libertà.

scere nel testo schellinghiano il modello della legge del giorno e della notte di Jaspers e la fonte della concezione esistenziale della personalità.

Questa indagine sulle fonti dell'esistenzialismo si potrebbe facilmente estendere; ma noi preferiamo arrestarla, per proporci una domanda, che crediamo più importante. Ammessa una generica affinità tra alcune tendenze dello spirito romantico e l'esistenzialismo, che è anch'esso una forma di romanticismo, quali sono i tratti differenziali dell'uno e dell'altro? in che consiste propriamente l'originalità dei pensatori contemporanei di fronte ai loro predecessori? qual è il loro particolare contributo alla storia del pensiero? La risposta a questa domanda importa un'analisi approfondita dei punti essenziali della loro dottrina.

L'esistenzialismo esordisce, come abbiamo visto, con una distinzione fondamentale dell'« esserci » (dato di fatto, o *Dasein*, o situazione) dall'esistenza vera e propria. E i caratteri dell'« esserci » sono l'irrazionalità, la finitezza, la temporalità, la colpa. Sull'irrazionalità bisogna intendersi. C'è indubbiamente un'irrazionalità del dato in quanto è dato: in un certo senso, io sono dato a me stesso; la mia nascita, la mia morte, il mio « qui », il mio « ora » non dipendono in gran parte da me, e son fuori del mio potere. Ma questa irrazionalità non è così radicale e irriducibile, come pretende asserire l'esistenzialismo. Essa è soggetta, o può essere assoggettata a una razionalizzazione, che in qualche misura la riscatta. Leibniz ha mostrato che, in virtù del principio di ragion sufficiente, le verità di fatto, senza perdere la loro contingenza, sono suscettive di una spiegazione causale che, estendendosi progressivamente nel tempo e nello spazio, le avvicina inde-

finitamente alle verità di ragione. Tutto lo sviluppo delle scienze è affidato alla possibilità di collegare i « dati » empirici in una rete sempre più fitta e più salda che neutralizza in parte la loro individuale contingenza. Ma c'è ancora una razionalizzazione più intima e profonda, che ci verrà incontro in una fase ulteriore del divenire spirituale.

Sulla finitezza e sulla temporalità dell'« esserci » non v'è luogo a contestazioni: p. es. l'analisi del tempo, fatta da Heidegger, è qualcosa di molto acuto, e resterà durevolmente acquisita alla filosofia, non meno di quella del Bergson, a cui si contrappone. Invece l'idea di « colpa », legata alla temporalità e alla finitezza, è un elemento mitico, che poteva giustificarsi nella concezione religiosa di Kierkegaard, ma che, nella visione laica dei suoi successori, appare come un relitto trascinato dalla corrente. Anche qui tuttavia una giustificazione della colpa potrebbe darsi in una fase ulteriore del processo, come tra breve vedremo.

E passiamo al concetto di esistenza che costituisce il centro della dottrina. L'esistenza è spiegata da tutti gli esistenzialisti come un'emergenza, come un venire fuori dell'essere dall'essere, quindi come un trascendere il dato originario, in modo che essa compendia il « sè » e l'« altro », il tempo e l'eterno, il finito e l'infinito. Questa emergenza è per l'esistenzialismo non meno inesplicabile del dato originario. L'analisi del dato, infatti, non ci offre nulla che giustifichi che cosa venga fuori, nè chi la tragga fuori. Invano ho ricercato nei testi di Heidegger e di Jaspers una, se pur vaga, identificazione del protagonista di quella *Existenzerhellung*, che essi ci descrivono con tanta abbondanza. L'esistenza spunta come un fungo dal piatto terreno del *Dasein*, o

meglio, per ritorcere un paragone usato a torto dagli esistenzialisti contro l' idealismo, essa emerge come il barone di Münchhausen che, con la forza del braccio, si tira pei capelli dal pantano in cui era affondato. Ci si dice, è vero, che l'esistenza non è mai predicato, ma soggetto; però si scambia con troppa disinvoltura « esistenza » con « esistente », per dare un concreto protagonista a tutto il divenire. Ma, affinchè lo scambio fosse lecito, bisognerebbe che la forza che fa emergere l'esistente fosse appunto l'esistenza; la verità è che invece l'esistente emerge all'esistenza in virtù di qualche altra cosa che viene dissimulata e nascosta.

Tutto l'equivoco nasce dal dare all'esistenza un significato dinamico di « emergenza », di « venir fuori », mentr'essa è qualche cosa d' invincibilmente statico e sedentario. *Esistere* significa, come l'etimologia del verbo ci suggerisce *(ex-sistere)* star fuori, seder fuori o sopra; essa non esprime l'atto dell'emergere, ma il fatto dell'emersione avvenuta. Questo è stato bene inteso da Kant quando, pur negando che l'esistenza possa essere un predicato logico, si è ben guardato dal farne un soggetto, ma l' ha collocata in una specie di limbo, facendone una « posizione », cioè qualcosa di statico. Ed Hegel, pur considerandola come unità immediata della riflessione in sè e della riflessione in altro, ne ha fatto un rapporto di esseri finiti verso una molteplicità di altri esseri finiti e ha identificato il singolo esistente con la « cosa ».

Ora se esistere è uno « star fuori », bisogna assumere alcunchè di molto diverso per trarre fuori: cioè un'attività vera e propria (una forza, un'appetizione, una volontà, uno spirito), di cui l'esistenza non è che la manifestazione o il fenomeno. Far

dell'esistenza la protagonista del divenire, significa scambiare l'effetto con la causa, il cammino con la tappa; significa, in ultima istanza, concepire un divenire acefalo, senza soggetto. Ed è questa la enorme illusione dell'esistenzialismo, che ha creduto di poter fare a meno degli « agenti » della filosofia tradizionale, e invece, o li ha implicitamente presupposti, o, volendo restare fedele al suo assunto, ha fatto del divenire una scena di apparenze fuggevoli, prive di consistenza.

Ponendo un'attività alla fonte del divenire, non solo gli si dà un vero protagonista, ma si spiega anche il livellamento che l'esistenza assume lungo le varie tappe di questo cammino. Poichè l'esistenza è uno star fuori, si può a buon diritto parlare di gradi diversi dello « star fuori », cioè di livelli dell'esistenza. Noi diciamo, p. es., che altra cosa è l'esistenza fisica, altra l'esistenza psichica, altra la esistenza ideale (quella dei valori dello spirito): in ognuno di questi gradi, c'è sempre un riferimento a sè e ad altro, ma diverso nel suo significato intrinseco; e la moltiplicazione dei piani, e l'attività del protagonista che non si appaga mai delle singole tappe raggiunte, ma continuamente le sorpassa, creano nel loro intreccio dialettico la verità e la ricchezza della vita spirituale. Nell'esistenzialismo al contrario tutto questo rilievo scompare, e non si dà che un processo privo di significato e valore, che si apre e si chiude tra due niente. Tolto ogni intrinseco differenziamento dell'esistenza, tolta ogni idea di mete ideali da raggiungere, la vita si configura come una vana corsa alla morte, e tutta la consapevolezza di sè che l'individuo può raggiungere si riduce ad anticiparne l'idea e a superarne l'angoscia col senso della necessità ineluttabile di essa.

Questo è, come abbiamo già detto in precedenza, l'esempio tipico del *propter vitam (seu existentiam) vivendi perdere causas.*

La mancanza di un protagonista, di un artefice del divenire, giova anche a spiegarci tutta una serie di deficienze speculative dell'esistenzialismo. Ci spiega innanzi tutto la sua falsa interpretazione di ogni espansione esistenziale come una trascendenza, di ogni passo come un salto, di ogni problema come un mistero. Trascendenza, salto, mistero, dipendono tutti egualmente dall'assenza di ogni continuità nella trama del divenire, che potrebb'esser data solo dalla presenza di un identico soggetto nei vari momenti di esso. Nello stesso modo si spiega l' incomprensione dei « valori » che l'esistenzialismo ci rivela: l' idea di valore infatti acquista un significato solo nella concezione di piani diversi dell'esistenza, e tale diversità non può sussistere che di fronte a un soggetto che è in grado di differenziarli e quindi salire dall'uno all'altro; ma, posta l'esistenza stessa come soggetto, ogni differenziamento è reso impossibile e tutto si spiana e si livella.

L' incomprensione dell'esistenzialismo è massima per il massimo artefice dei valori umani: la ragione. L'esigenza polemica contro alcune forme storiche di razionalismo ha avuto per esso l'effetto di puntualizzare in un'opposizione irriducibile il rapporto tra esistenza e ragione. Non è mancato qualche tentativo di riesaminare *ex novo* il problema: il Jaspers, p. es., in alcune conferenze [1], si è sforzato di reintrodurre la ragione nella trama della sua dottrina;

---

[1] *Existenz-philosophie* tr. it. (K. JASPERS, *Filosofia dell'esistenza*, Milano, 1940).

ma, poichè la posizione del problema era irrimediabilmente pregiudicata, i risultati del suo sforzo sono stati di una nullità completa. Come e a che pro introdurre la ragione in una filosofia che non riconosce la funzione del razionalizzare, e dove tutto procede a slanci e a salti arbitrari, in una vana corsa senza senso e senza meta? Spiegando il suo breve volo in un crepuscolo molto diverso di quello hegeliano, la ragione si riduce a dire che è ragionevole che tutto sia irrazionale e che questa irrazionalità sia irriducibile. Eppure, il fatto stesso dell'emergenza dal *Dasein*, se riferito a un vero soggetto, poteva suggerire considerazioni ben altrimenti feconde sull'uso della ragione: poteva p. es. esprimere la vitale insoddisfazione dello spirito di star fermo al dato dell'esperienza bruta; poteva spiegare come sul piano più alto dell'esistenza razionale il dato perde quel che di statico e irrevocabile vi è nella sua natura ed acquista la problematicità stessa della ragione nella cui sfera è assunto; poteva mostrare come nell'elevarsi del dato a una forma di esistenza consapevole e superiore esso si riscatta dalla sua « colpa » originaria, che consiste nella sua passività e inerzia. Così si sarebbe giustificata la misteriosa identificazione della finitezza e della colpa nel senso, che non il finito come tale è colpevole, ma colpevole si rivela lo spirito che se ne sta al finito, che si appaga delle sue parziali realizzazioni, venendo meno agli scopi più alti della sua vita. Però, per intendere razionalmente questa e molte altre cose, occorreva all'esistenzialismo il soggetto dell'esistenza!

Compendio di tutte le deficienze già ricordate è la concezione esistenzialistica della personalità. Anche qui non mancano degli spunti vivaci e degni

di miglior sorte. Rivendicare l' individualità della persona contro la sommersione di essa nell'Assoluto della filosofia idealistica è stato un notevole assunto dell'esistenzialismo. Considerare la genesi della personalità come un processo di sistole e di diastole, di riferimenti « a sè » e « ad altro », in modo che l' individuazione è nel tempo stesso una universalizzazione, e che al termine del processo non si dà una personalità angusta, che si isola dal mondo, ma una personalità che accoglie in sè tutta la vita del mondo, e insieme diffonde su di essa la sua forza individuatrice [1]: anche questo è stato un felice inizio di lavoro. Ma l'adempimento del compito appare troncato fin dal suo esordio. Il moto espansivo della personalità si impiglia fin dai primi passi negli ostacoli della trascendenza, perde respiro per la mancanza di una forza centrale che si tenda attraverso di esso, smarrisce ogni senso della meta per la negazione della razionalità e dei valori. E non resta che l'altra parte del movimento da cui la personalità si genera: il moto involutivo, la concentrazione in sè, che, avulsa dall'espansione nell'« altro », finisce per essere una concentrazione nel vuoto. È proprio questa la nota che l'esistenzialismo ha fatto più acutamente risonare. La persona non si esprime in esso che con la preoccupazione del vivere, con l'angoscia della morte, talvolta con la speranza dell'al di là. Venuta al mondo per non concluder nulla, essa non sembra ansiosa di altro che del suo meschino egoismo, della sua miseria e della sua possibile salvezza; la sua aspirazione più alta è una specie

---

[1] Sul concetto della personalità, v. il mio saggio: *L'antinomia della personalità moderna*, conferenza tenuta al Circolo filosofico di Perugia e pubb. in *Archivio della cultura italiana*, 1941, fasc. I.

di narcisismo, che ha, in comune con quello freudiano, la soddisfazione di rispecchiare soltanto meschinità e brutture.

Per questi suoi risultati, l'esistenzialismo si pone molto al di sotto di quell'idealismo contro cui ha voluto appuntare i suoi strali. L'idealismo almeno ha cercato di salvare, della personalità, i frutti più duraturi; esso l'ha rifusa nell'opera di cui è stata artefice e le ha attribuito il valore di quest'opera, trascurando, o ponendo al secondo piano, le tonalità affettive tra cui questa si è svolta [1]. L'esistenzialismo invece ignora o annulla l'opera per porre in esclusivo rilievo le contrazioni della maschera umana. Esso sembra bene appropriato a un'età che, avendo smarrito il senso più profondo dell'esistenza e prendendo l'esistenza stessa come unico valore, si preoccupa, si angustia e si attrista del vano dispendio di quel suo presunto tesoro.

---

[1] Questa diversità di atteggiamento è gustosamente ritratta in un episodio narrato da Gaston Fessard, in un articolo: *Théatre et Mystère* (pubblicato come introduzione al dramma del Marcel, *Le soif*). In un congresso di filosofia, Leone Brunschvicg, polemizzando col Marcel, obiettava alle preoccupazioni esistenziali dell'avversario: « La morte di Leone Brunschvicg interessa molto meno Leone Brunschvicg, che la morte di Gabriel Marcel interessi Gabriel Marcel ».

APPENDICE

I

Freud e la psicoanalisi.

Anche per la psicoanalisi — come per tante novità del *demi-monde* scientifico e letterario — l'ora di voga è passata. E, al tirar delle somme, c'è da stupirsi principalmente di due cose: come mai si sia potuto architettare una letteratura sterminata sopra un piccolo pugno di banalità e d'immaginazioni grossolane, e come mai il pubblico di due continenti si sia sentito attratto verso una dottrina, che non solo era priva di ogni grazia di seduzione, ma si presentava anzi in forme ributtanti e oscene, tali da suscitare una legittima reazione del pudore e del buon senso.

Ma lasciamo la cura di risolvere questi dubbi a qualche sagace psicologo che voglia sondare gli abissi spirituali del nostro bel Novecento e passiamo a indagare ciò che di fatto ci viene offerto sotto il pomposo nome di psicoanalisi. In mezzo a molto ciarpame si può individuare una verità, o una mezza verità, nota già prima del Freud, ma che il Freud

ha riaffermato contro i cultori di medicina suoi colleghi. Per il psichiatra, ogni malattia psichica si risolve, o deve risolversi, in un'alterazione nervosa o comunque somatica; la manifestazione psichica non ha valore che di un sintomo; e la cura, come si sa, non consiste nel modificare i sintomi, ma nell'eliminare le alterazioni organiche da cui i sintomi scaturiscono. Tutto ciò è perfettamente consono a quel materialismo ch'è ormai da tempo connaturato alla mentalità dei medici, e che priva i fatti psichici di ogni autonomia, ritenendo di averli compresi e spiegati solo quando riesce a ricondurli a un livello inferiore. Ma vi sono malattie psichiche le quali non portano con sè lesioni, almeno apparenti, di organi, e la cui terapia si effettua senza bisogno di recedere al livello fisico, ma restando nell'ordine stesso dei fatti psichici. Chi non ha letto, almeno in qualche novella, il caso di un Tizio impazzito per un subitaneo spavento o un'altra violenta emozione, che poi è rinsavito, in seguito a una ricostruzione del fatto stesso che gli aveva sconvolto la ragione? Qui non v'è che l'espressione, un po' tipizzata e limitata, d'una verità più generale: che ogni ordine di esistenza ha, entro certi limiti, una propria autonomia, e che, come per studiare l'anima la via migliore non è di uscire dalla sfera degli atti animati, così per curare l'anima vi son mezzi ed espedienti specificamente appropriati all'ordine psichico.

La psicoanalisi nella sua forma originaria, come terapia delle nevrosi, si fonda appunto sull'esposto principio. Essa vuol rintracciare l'origine psichica delle malattie psichiche, e attraverso un'analisi del processo lungo il quale la nevrosi s'è formata, giungere all'escogitazione del rimedio più adatto. Solo che questo rimedio non è così sottomano — anche

se la sua efficacia sia alquanto discutibile — come nell'esempio da noi precedentemente citato. Non tutte, e neppure una buona parte delle malattie psichiche si originano da fatti appariscenti e clamorosi, al pari di un forte spavento o di una violenta emozione; il maggior numero di esse, anzi, ha esordi quasi insensibili, ricacciati nel fondo incosciente della nostra natura, sì ch'è molto difficile rintracciarli e ricostruire le lente deformazioni a cui hanno dato luogo. Ora la psicoanalisi vuole creare una perizia di tal genere nei suoi cultori, e crede di potere offrire ad essi, come si suol dire, il bandolo della matassa, con una dottrina della comune origine — sessuale — di tutti i disturbi psichici, in modo che il medico, nella ricostruzione psicologica del caso clinico, sappia fin da principio in qual senso deve orientare la sua inchiesta. Lasciamo per un momento da parte questo sedicente criterio semeiotico, e per dare atto alla psicoanalisi di quel po' di buono che le si può attribuire, cominciamo col riconoscere la giustezza del suo assunto di volere studiare la malattia nel suo processo formativo, o meglio, degenerativo. Non basta fermarsi, per conoscerla, all'ultimo stadio di essa, dove la deformazione si è già diffusa, interessando altre parti dell'organismo fisico e psichico; ma bisogna seguirla nella sua genesi per coglierne il nucleo originario e il modo proprio di estendersi e di propagarsi. Anche questa verità, del resto, non è una scoperta della psicoanalisi; ogni buon clinico ne fa continua esperienza.

Per compiere la sua indagine genetica, la psicoanalisi divide la vita spirituale in varie zone. La zona cosciente, che rappresenta la parte propriamente storica dell'attività psichica, è l'ultima e più circoscritta; è come una piccola zona luminosa circon-

data da larghe zone di penombra, sconfinanti verso un'ombra sempre più densa. Alla penombra corrisponde ciò che, in termini psicologici, si chiama precosciente; all'ombra l'incosciente. Dall'incosciente, al precosciente, al cosciente, v'è continuità ininterrotta, non solo nel senso spaziale di stati contigui i cui confini si toccano, ma anche nel senso temporale, di un passaggio senza tregua di elementi da una zona all'altra. Anzi, il processo normale dello sviluppo psichico consiste in questo passaggio dal l'incosciente al precosciente e infine al cosciente; la degenerazione patologica consiste nel movimento inverso. I modi di siffatta involuzione sono vari: c'è *fissazione*, quando una tendenza si attarda a una fase anteriore; c'è *regresso*, quando degli elementi psichici più avanzati ritornano, per un moto retrogrado, a uno stadio precedente; c'è *Verdrängung*, quando un atto suscettibile di divenir cosciente, cioè a dire facente parte della precoscienza, diviene incosciente, o anche quando un atto psichico incosciente non viene neppure ammesso nel sistema precosciente contiguo, perchè la censura lo arresta al passaggio e lo fa tornare indietro [1].

Date queste definizioni della sanità e della malattia psichica, la terapia non può consistere che nel restaurare la consapevolezza impedita o arrestata. A dire del Freud, l'esperienza mostra che nelle nevrosi i sintomi patologici scompaiono quando i processi incoscienti diventano coscienti; si tratta dunque, per il medico psicoanalitico, di agire in modo da trasformare l'incosciente in cosciente. « La nevrosi sarebbe così la conseguenza di una specie d'ignoranza, di

[1] FREUD, *Introduction à la psychoanalyse*, tr. fr., Paris, Payot, 1926 (1921[1]), pp. 367-368.

non-conoscenza di processi psichici di cui si dovrebbe aver conoscenza. Questa proposizione richiama molto da vicino la dottrina socratica, secondo la quale il vizio sarebbe un effetto dell' ignoranza »[1].

Anche questo riconoscimento della funzione catartica della coscienza costituisce uno dei tratti apprezzabili, ma non specificamente propri e distintivi della psicoanalisi. Esso non è che una generica cornice entro cui si colloca il quadro vero e proprio, di schietta ispirazione psicoanalitica. E aggiungiamo subito che è un quadro del tutto degno dell'arte contemporanea. Per il Freud e pei suoi seguaci, il fondo incosciente della natura umana è tutto riempito da una unica e fondamentale energia, a cui danno essi il nome di libidine. Questa libidine è qualcosa di più elementare di ciò che noi siamo soliti di pensare sotto il nome d' istinto sessuale. L' istinto sessuale tende verso un complemento, un oggetto; mentre la libidine freudiana è ancora al di qua di questa specificazione, e contiene in sè ancora indifferenziate, tanto la tendenza verso l'accoppiamento, quanto la tendenza verso atti di auto-erotismo: ciò che con termine psicoanalitico vien chiamato *narcisismo*[2]. Per quella mania di parodiare (inconsapevolmente) i concetti filosofici, che sembra connaturata al Freud e ai suoi seguaci, l' idea della libidine vien messa a raffronto con quella dell' Eros platonico. E Platone si può dire fortunato al paragone di Kant, il cui primato della ragion pratica si converte in un « primato di genitali »[3].

Da questo punto di vista, le malattie psichiche — le nevrosi — che abbiamo già visto risultati da un arresto o da un regresso nel cammino dall' in-

---

[1] Op. cit., p. 303. [2] Ibid., p. 444. [3] Ibid., p. 369.

cosciente al cosciente, possono essere caratterizzate come espressioni di conflitti tra le tendenze libidinose da una parte e le forze normali dell'io o della coscienza dall'altra. E la terapia del medico psicoanalitico si precisa e si concretizza a sua volta nel modo seguente. Si tratta innanzi tutto d'individuare l'elemento libidinoso della nevrosi, che spesso non è appariscente o è camuffato sotto altra veste. E qui il medico si giova della conoscenza dei valori simbolici in cui suole tradursi la libidine. Sono specialmente i sogni che, come espressioni più genuine del fondo incosciente e non represso della natura umana, offrono la chiave di questo linguaggio. E bisogna anche dire che Freud e i suoi seguaci rivelano nelle loro interpretazioni una finezza e un gusto non maggiori di quelli che si palesano nelle compilazioni delle così dette « smorfie » ad uso dei fedeli al gioco del lotto. Con la sola differenza, che le « smorfie » traducono tutto nel linguaggio matematico dei numeri, e la scienza psicoanalitica traduce tutto in linguaggio... pornografico. Ci risparmiamo la pena di dare esemplificazioni lessicali; non c'è ragazzo scaltrito che non possegga la chiave del simbolismo freudiano. Ma ciò che nessun ragazzo, per quanto scaltrito, sospetta, è che quel suo corredo di nozioni giova più di qualunque studio filologico e storico per ricostruire la vita dell'umanità e delle grandi figure della storia. Perchè non si creda che scherziamo, ricorderemo che il Freud ha scritto un intero volume su Leonardo da Vinci, per dimostrare che la psicologia, l'arte e le vicende della vita del grande pittore si spiegano interpretando psicoanaliticamente un sogno che Leonardo racconta di aver fatto da fanciullo, in cui un nibbio con la coda si sforzava di aprirgli la bocca. « Coda è il simbolo più cono-

sciuto del membro virile, e la situazione che il fantasma rappresenta, un nibbio che apre la bocca del fanciullo con la coda, corrisponde all' idea di un *fellatio...* » Di qui il Freud argomenta le tendenze omosessuali di Leonardo; di qui, e insieme dall' inserzione dell' immancabile « complesso edipico » del quale parleremo tra breve, egli continua ad argomentare che Leonardo fu un bastardo, che mancò il padre alla sua giovinezza, e via via, attraverso una catena di deduzioni, « che la *Verdrängung* dell'amore infantile di Leonardo per la madre costrinse la debole energia della sua *libido* a prendere forma omosessuale e ad esteriorizzarsi nella gioventù in amor platonico », e ancora, che, con l' infiacchimento sessuale, « l'attività e lo spirito di decisione cominciarono ad esser colpiti da paralisi. La tendenza all' indecisione si fa sentire già nella *Cena* e segna, con la sua influenza disastrosa sulla tecnica, il destino dell'opera grandiosa. E a poco a poco si compie in Leonardo una evoluzione che non si può paragonare che al regresso dei nevrotici. L'artista, che s'era sviluppato in lui con la pubertà, s' è rattrappito, è sorpassato dall' investigatore della prima infanzia » [1]. Cosicchè il risveglio dell' interesse scientifico di Leonardo sarebbe un regresso verso l' infantilismo! E facciamo grazia al lettore della deduzione del sorriso di Monna Lisa, sempre dal sogno su mentovato. Basterebbe questo esempio per squalificare la psicoanalisi dinanzi a qualunque persona seria.

Ma continuiamo a studiare il procedimento del medico psicoanalitico. Una volta individuato l'ele-

---

[1] FREUD, *Un souvenir d'enfance de Leonard de Vinci*, Paris, 1927, pp. 74, 177, 202, 204.

mento libidinoso della nevrosi coi mezzi descritti, egli deve, per liberarne il paziente, portarlo al foco catartico della coscienza. Ma in che modo? Mediante un atto di « trasferimento », accentrando in sè la libidine del malato, in modo che questi, infine, ne risulta liberato affatto.

Da questo accenno ci si può fare già un' idea di quel che possono essere i gabinetti di consultazione psicoanalitica, dove il medico assume la poca edificante funzione di *vas libidinis*[1]. E, sudiceria a parte, questa operazione del « trasferimento » non ha una validità scientifica diversa dall'atto dello stregone, che espelle il diavolo dal corpo dell'ossesso, per ricacciarlo in quello, poniamo, di un maiale. A tanto si riduce l'opera purificatrice della coscienza, che pareva invitarci a considerazioni e a ricordi d'ordine idealistico.

In tutta la dottrina della sessualità del Freud, il tratto che più colpisce per la sua fondamentale stortura sta nell' invertire il rapporto che qualunque persona equilibrata è portata a istituire tra ciò ch' è normale e ciò che è anormale, tra il sano e il malato. Per lui sono l'anormale, il malato, il degenerato, che non soltanto spiegano i valori opposti, ma li precedono e li condizionano come degli *apriori* metafisici. Noi saremmo anche disposti a riconoscere la grande influenza che l'attività sessuale esercita su tutta la vita dell'uomo. Ma la sessualità freudiana nasce pervertita già nel seno stesso dell' incosciente, come, a dire del Freud, testimoniano i sogni (ma sono sogni di pervertiti quelli ch'egli osserva, o li perverte lui stesso con le sue interpretazioni). Dall' incosciente essa emerge, coi segni di un' indelebile

---

[1] FREUD, *Introduction* cit., pp. 480, 486.

degenerazione, già nei primi istanti della vita del bambino. « Fin dal tempo dell'allattamento egli prova una soddisfazione di ordine sessuale, che in seguito egli cercherà di ritrovare nell'atto del *succione* »[1]. Più tardi, il primo desiderio sessuale cosciente del bambino è un desiderio incestuoso. Entriamo qui in quel famoso « complesso edipico », che è il vero cavallo di Troia della psicoanalisi. Il nome di « complesso edipico » è suggerito al Freud dalla leggenda greca immortalata da Sofocle, di Edipo che uccide il padre e sposa la madre, per indicare la tendenza ingenita del bambino a un accoppiamento incestuoso con la propria madre e la sua tendenza ostile verso il padre, che, nel tempo stesso, egli vuole emulare e in cui vede un rivale. In verità, la leggenda greca non è responsabile di questo mostro di psicologia freudiana: Edipo uccide il padre e sposa la madre, essendo ignaro dell'esser vero dell'uno e dell'altra, per una contingenza fatale e non per un congenito pervertimento della sua natura. Non defraudiamo perciò il nostro Novecento della piena paternità di una dottrina che c' introduce ai lari della nuova « sacra famiglia »!

Tuttavia è mirabile vedere qual partito il Freud abbia saputo trarre dal suo « complesso edipico ». Non v' è ramo dello scibile, dall'etnologia, alla psicologia associata, alla dottrina della religione, dell'arte, ecc., che egli non abbia trasformato o immaginato di trasformare con uno strumento che, pure, non parrebbe tanto ricco di risorse. È così che una originaria dottrina delle nevrosi si è venuta passo per passo trasformando in una visione generale della vita e

---

1 FREUD, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, N. R. F., 1929, p. 166.

del sapere. Noi seguiremo qualcuna di queste interpretazioni estensive non per altro che per saggiare la bontà del metodo.

L'inversione segnalata del rapporto tra il normale e l'anormale ha portato, come s'è visto, a una prima identificazione del bambino col nevrotico. Spostandosi, sulle orme dell'evoluzionismo, dal campo ontogenetico in quello filogenetico, il Freud ha potuto compiere un'altra identificazione non meno mirabolante, quella dell'uomo primitivo col nevrotico. Così l'esperienza che egli ha acquistato dei suoi contemporanei degenerati, è stata da lui travasata in blocco nella ricostruzione delle forme primitive della vita umana. È stato questo l'assunto della sua opera « *Totem e tabu* », che ha avuto l'onore di molte traduzioni, tra le quali una in italiano [1], dove, racimolando un po' di letteratura dai vasti repertori del Westermarck, del Frazer e di altri, ha potuto imbastire una cervellotica costruzione. Nella quale, innanzi tutto, vengono posti sullo stesso piano gli usi tabuici e i sintomi della nevrosi ossessiva; e perchè la stortura sia completa, vien rintracciata nel tabu (al quale, si badi, lo stesso Freud attribuisce un'essenziale mancanza di motivazione dei divieti) la vera fonte dell'imperativo categorico kantiano. Quanto poi al totemismo, i suoi principali precetti, quello di non uccidere il totem e di non usufruire sessualmente di alcuna donna dello stesso totem, vengon fatti « coincidere in sostanza coi due crimini di Edipo, che uccise suo padre e sposò sua madre, e coi desideri primitivi del bambino; desideri la cui rimozione insufficiente o il cui risveglio

---

[1] FREUD, *Totem e tabu*. Concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici, Bari, Laterza, 1930.

costituiscono forse il nocciolo di tutte le psiconevrosi. Se questa analogia non è un semplice gioco del caso, essa viene a gettare una luce sull'origine remotissima del totemismo. In altre parole, saremo in grado di dimostrare che il sistema totemico sia derivato dalle premesse del complesso edipico »[1]. In sostanza, il Freud sostiene col Darwin l'esistenza di un'orda primitiva, dove — egli aggiunge di proprio — « i figli odiavano il padre, che tanto intralciava loro la vita nel bisogno di potenza e nelle esigenze sessuali, e d'altra parte lo amavano e lo ammiravano. Dopo averlo eliminato, dopo aver placato il loro odio e soddisfatto il loro desiderio d' identificarsi con lui, dovettero dar sfogo ai motivi affettuosi che erano stati sopraffatti. E ciò accadde in forma di pentimento; sorse un sentimento di colpa, che in questo caso coincide col rimorso sentito collettivamente »[2]. Di qui il totemismo, dove l'animale totem che viene adorato simboleggia — per una delle tante leggi d' identificazione e di sostituzione di cui è prodiga la psicoanalisi — il padre ucciso.

Di questa costruzione freudiana gli etnologi hanno fatto facile e sommaria giustizia. A parte l'assurdità del complesso edipico e di tutti i suoi annessi, essa riposa totalmente sull' ipotesi darwinistica dell'esistenza originaria di famiglie ciclopiche, in cui tutti i diritti sessuali erano monopolizzati dagli anziani, mentre i loro giovani figli erano tiranneggiati. Ora, come osserva il Turnwald, questa ipotesi è smentita dalla conoscenza che abbiamo dei popoli primitivi, le cui famiglie sono piccole e isolate. L'organizza-

---

[1] Op. cit., p. 146.
[2] Ibid., p. 158.

zione della famiglia ciclopica corrisponde a uno stadio molto più progredito di sviluppo e di civiltà, in cui non ci sono più tracce di totemismo [1].

Facciamo grazia al lettore di tutti gli sviluppi filosofici del freudismo. Ma vogliamo spendere qualche parola per esporre la dottrina psicoanalitica dell'arte, perchè in questo campo, non meno che nella psichiatria, la scuola freudiana ha fatto grande rumore. La poesia è — naturalmente! — narcisismo. Il poeta non trasferisce la sua libidine negli oggetti, ma la custodisce in sè, nei suoi desideri e nei suoi sogni. Il Rank, che ha dedicato all'estetica un intero volume [2], che quasi gareggia per numero di edizioni con l'*Estetica* del Croce, considera l'opera d'arte non come una creazione spontanea e originale, ma come un compromesso tra le tendenze contradittorie degl' impulsi sessuali e culturali. Questo conflitto non appartiene solo all'artista, ma è comune a tutti gli uomini, ed ha due soluzioni possibili: la perversione nevrotica da una parte, la sublimazione artistica dall'altra. La creazione dell'opera

---

[1] V. l'art. del Turnwald nella raccolta che ha per titolo: *Krisis der Psychoanalyse. Systematische Diskussion der Lehre Freuds herausgegeben von* Hans Prinzhorn und Kuno Mittenzwey. I. Band: *Auswirkungen der Psychoanalyse in Wissenschaft und Leben*, Leipzig, Der Neue Geist Verlag, 1928. Il volume consta di varie decine di articoli, dovuti a collaboratori diversi, dove la dottrina psicoanalitica è considerata, con intenti critici, sotto tutti i suoi aspetti. Ma, a parte l'articolo del Turnwald e qualche altro, la raccolta rivela tale ottusità professorale e pesantezza tedesca, che riesce quasi del tutto inutile sotto l'aspetto non solo critico, ma anche informativo. Il tono di essa è dato dall'articolo introduttivo dell'editore, il Prinzhorn, che con tutta serietà, prendendo lo spunto dai riferimenti del Freud a Platone e a Kant, esamina ordinatamente tutti i precedenti storici della psicoanalisi cominciando da Talete per finire a Nietzsche, senza trascurar neppure i santi Padri e gli Scolastici.

[2] O. Rank, *Der Kunstler*, 1907 (1925[4]).

d'arte è considerata pertanto come un *Ersatz* della soddisfazione della libidine. Se ancora qui si nota qualche barlume di una verità, per altri cultori della psicoanalisi, invece, anche l'alternativa intravvista dal Rank scompare e dà luogo a una identificazione. Così per lo Stekels non v'è più differenza tra poesia e nevrosi: certo, non ogni nevrotico è poeta, ma ogni poeta è nevrotico.

Ma la nota più grossolana, in questa sinfonia, l'ha messa proprio il Freud. Questi s'è dovuto sentire sfavorevolmente colpito da quel certo che d'irreale e di fantastico che la sua scuola attribuiva alle creature dell'arte e s'è chiesto se non si offrisse una via di sbocco verso una realtà più corpulenta. I sogni sono per l'artista un *Ersatz* della libidine; ma non vi sarebbe forse una « via di ritorno », capace di convertire l'*Ersatz* in merce genuina, in libidine... di marca? Cito testualmente la risposta del Freud, perchè non si sospetti che io carichi le tinte. « L'artista, egli dice, è uomo fantastico, animato da impulsi e da tendenze estremamente forti. Egli vorrebbe conquistare onori, potenze, ricchezze, amore delle donne, ma i mezzi gli mancano. È perciò che, come ogni uomo insoddisfatto, egli si distoglie dalla realtà e concentra tutto il suo interesse, e insieme tutta la sua libidine, sui desideri creati dalla sua vita immaginativa, ciò che può condurlo facilmente alla nevrosi. Ma, mentre i profani non ritraggono dalle fonti della fantasia che un piacere limitato, il vero artista sa dare ai suoi sogni una forma tale, che essi perdono ogni carattere personale e divengono una fonte di godimento per gli altri. Quando è riuscito a realizzare tutto questo, egli s'attira la riconoscenza e l'ammirazione altrui, e finalmente conquista *con* la sua fantasia ciò che prima non esisteva che *nella*

sua fantasia: onori, potenza e amore delle donne »[1].
Ho tacciato di grossolano questo quadro. Pure, non
è del tutto falso: l'arte, beninteso, non v'entra affatto, ma quanti dei nostri sedicenti artisti non vi
si riconoscerebbero?

Questa grossolanità psicologica è stata uno dei
coefficienti dell'enorme successo di Freud sul pubblico contemporaneo. Ma il coefficiente di gran lunga
più importante è dato dall'insistenza con cui egli
ha trattato il tema della perversione e della degradazione umana. Si prendano i nove decimi della produzione letteraria odierna: non si troveranno che
casi freudiani, esibizioni patologiche elevate a manifestazioni tipiche della psicologia umana. La dottrina del Freud si può definire come il museo degli
orrori delle lettere contemporanee. Non dico che la
letteratura corrente sia tutta d'ispirazione consapevolmente freudiana, ma l'una e l'altra sono egualmente figlie del tempo, di un tempo che ha smarrito il senso della misura, dell'equilibrio, della sanità,
che scambia le complicazioni di un meccanismo artificiale con la profondità dell'anima, la foia con
l'impeto del sentimento, gli spasimi di un sistema
nervoso logorato con la composta forza virile.

---

[1] FREUD, *Introduction* cit., p. 403.

II

FREUDIANA.

Un mio articolo sul Freud « filosofo », pubblicato ne *La Critica*[1], ha sollevato, come io ben prevedevo, un gran numero di proteste. Benchè io m' indirizzassi al pubblico de *La Critica,* era inevitabile che m' imbattessi, dato l'argomento semi-mondano, in un pubblico in parte diverso, al quale dovevano apparire come enormità quelle cose stesse che a menti educate appaiono ormai come truismi. Così, se io, indirizzandomi a studiosi di storia, dico che l' interpretazione della storia in base al solo « fattore economico » è insufficiente, credo che nessuno trovi nulla a ridire. Ma se io mi rivolgo a letterati in foia o a medici di umor metafisico, dicendo che spiegar tutte le manifestazioni della vita e della storia umana con l' istinto sessuale è per lo meno eccessivo, costoro gridano allo scandalo. Similmente io posso, ragionando con un cultore di filosofia, revocare in dubbio la consistenza logica dell'« incosciente » di Hartmann; ma non posso, agl' individui precitati, osare, senza rischio dell' integrità personale, di se-

[1] Riprodotto nel capitolo precedente di questo volume (*Appendice* I).

gnalare il ridicolo in cui cade il Freud, quando fa l'inventario dell'incosciente come dei mobili di casa sua. E così via. Mi spiego perciò perfettamente il carattere e la «levatura» della reazione polemica che mi sono tirata addosso. E non me ne dolgo, perchè ne ho tratto una prova di più della separazione della nostra cultura in tanti compartimenti-stagno, del tutto impermeabili l'uno all'altro.

Quanto alla sostanza delle cose, non credo di dover nulla ritrattare o modificare del mio articolo, salvo un punto solo, dove ho attribuito al metodo del Freud la cura delle psicosi oltre che delle nevrosi. Ma è un particolare che m'interessa molto mediocremente, perchè non ho nessuna difficoltà a dichiarare la mia completa incompetenza in materia di psichiatria. Io ho criticato il freudismo non come scienza delle nevrosi [1], ma in quanto si atteggia e pretende a interpretazione dell'arte, della religione, della storia, della spiritualità dell'uomo. E qui ho trovato molto semplicismo e molta grossolanità di concetti, che mi hanno convinto che non c'era da trarre dal freudismo nessun partito per la cultura filosofica e che anzi esso ci darà il fastidio di dover più volte notare per discacciarle le stupidità e le sconcezze che introduce nelle menti [2]. Una dottrina che av-

---

[1] Anche su questa presunta scienza e sulle sue virtù terapeutiche, il parere dei competenti pare tutt'altro che favorevole. Per es., in una recensione del Seillière, apparsa nel *Figaro* del 10 marzo 1932, del libro del Salewski, *Die Psychoanalyse Freuds*, Stuttgart, 1931, si legge che il metodo psicoanalitico può aver guarito qualche nevrastenia, ma quante, in compenso, ne ha provocate con le sue inquisizioni ossessionanti!

[2] Se ne veda un saggio nel libro del Bergmann, recensito dal Croce ne *La Critica* del 20 marzo 1932. In uno scritto di F. Strowski, *L'homme moderne*, Paris, Grasset, 1931, si attribuiscono al freudismo responsabilità molto gravi nella diagnosi delle malattie spirituali dell'uomo moderno. «L'obsession freudienne

vicina l' infanzia e la nevrosi, che pone a base della famiglia il complesso edipico, cioè una tendenza incestuosa, che interpreta i sentimenti umani più elevati come sublimazioni (corrispondenti agli epifenomeni del materialismo e alle soprastrutture del marxismo) della sessualità, non ha nulla da dire al mio spirito. I critici mi rimproverano di non aver letto tutti i libri del Freud: ma ne avevo già abbastanza dei cinque o sei che ho letti; non occorre saggiar tutta l'acqua del mare per accorgersi che è salata.

Ma, a proposito dei critici, essi si guardano bene dall'entrare nel merito delle quistioni da me poste, cioè dal convalidare l'analisi freudiana dell' incosciente, dal giustificare la profondità delle interpretazioni storiche fondate sopra un sol fattore, dal sondare le profondità metafisiche a me ignote del complesso edipico. È molto più comodo e di effetto più sicuro tentar di gettare lo scredito sul censore, col porre in evidenza « errori colossali » d' interpretazione, e deviare così l'attenzione del pubblico dalla sostanza delle cose. Le critiche che m' è accaduto di leggere sembrano fabbricate in serie, tutte a questo modo, come i comunicati di un ufficio stampa di un sindacato psicoanalitico. Volendo spigolarne qualcuna, risalgo senz'altro alla fonte, all'articolo di un signor E. Weiss, che mi ha l'aria di una specie di procuratore legale del freudismo in Italia [1]. Dopo

---

dans le monde actuel est à la fois une conséquence et une cause des troubles. Les suggestions ne sont plus arrêtées par la pudeur, par la fierté, par le bon sens, par le sentiment de la claire responsabilité. Voila ce qui donne à l'homme moderne le tremblement, l'hésitation, la peur, la stupeur » (p. 159).

[1] V. *L' Italia letteraria* del 7 febbraio 1932. Subito dopo, nel fascicolo di febbraio del *Saggiatore*, ho trovato con sorpresa una riproduzione, in forma più calligrafica, e con firma diversa, dello

avermi impartito una lezione di psichiatria, che gli restituisco tal quale per le ragioni innanzi dette, egli aggiunge di rincalzo: « La cosa diventa grave allorchè il d. R. cade in due errori: per il Freud e pei suoi seguaci, egli scrive, il fondo incosciente della natura umana è tutto riempito da un'unica e fondamentale energia, a cui danno essi il nome di libidine. Il termine di libidine è usato qui e nel seguito dell'articolo a posto di quello latino, adoperato dal Freud, di *libido* ». Ora, a parte che io soggiungevo immediatamente dopo, a chiarimento: « questa libidine è qualcosa di più elementare di ciò che noi siamo soliti di pensare sotto il nome d'istinto sessuale », come diversamente potevo tradurre *libido*? O che il signor Weiss crede che *libido* suoni diversamente da « libidine »? Forse la parola *saucisson* gli pare più esotica della volgare « salciccia »? L'altro errore che io avrei commesso nelle poche righe incriminate è di aver dimenticato che accanto all'istinto sessuale il Freud pone un'altra forza, in conflitto con esso, cioè quella dell'Io. Ma ne ho parlato a suo luogo, quando ho descritto il processo pseudo-catartico della coscienza; ed era giusto che ne parlassi in sede diversa, perchè le forze dell'io intervengono in un momento successivo: — ciò che conferma il

---

stesso articolo del Weiss. Di suo, il secondo paladino aggiunge una singolare sfida. Io scrivevo: « Chi non ha letto, almeno in qualche novella, il caso di un Tizio impazzito per un subitaneo spavento o un'altra violenta emozione, che poi è rinsavito, in seguito a una ricostruzione del fatto... ». E il censore: « Tutto questo per contestare alla psico-analisi il merito della priorità nella teoria psicogena della nevrosi. 'Chi non ha letto...' occorrerebbe documentare, e noi non vogliamo mettere il d. R. in imbarazzo chiedendogli una documentazione di questa priorità ». Ma io l'accontento subito: mi riferivo a una novella del de Amicis che ai miei tempi anche i ragazzi delle scuole elementari conoscevano.

carattere primario e fondamentale delle altre[1]. Dopo aver qualificata « incredibile » la mia omissione, il Weiss soggiunge che è egualmente incredibile che io scriva che « il primato della ragione pratica si converte per Freud in un primato dei genitali ». E si affanna il poveretto a mostrare che nel brano del Freud la citazione kantiana non c'è. E c'era proprio bisogno che ci fosse, perchè la reminiscenza parodistica saltasse agli occhi? Passando al simbolismo freudiano, il Weiss fa una lunga filastrocca per contestare la mia affermazione che « la scienza psicoanalitica traduce tutto in linguaggio pornografico ». Per rispetto ai lettori mi astengo dall'esemplificare: basta leggere qualunque interpretazione psicoanalitica dei sogni, come quella che ho citata nel mio articolo del sogno di Leonardo. E a proposito della ricostruzione freudiana della vita di Leonardo, il Weiss sentenzia, con comica gravità: « Questo saggio richiede, per poter essere compreso, un corredo non indifferente di cognizioni psicoanalitiche ». Sì, credo anch' io che ci voglia alta scienza per intendere la ricostruzione della vita di Leonardo fondata sull' interpretazione pornografica di un sogno della fanciullezza.

---

[1] Più appresso il W. mostra di accorgersi che ne ho parlato — ma per imputarmi una contradizione con ciò che avevo detto prima. Anche un panegirista del Freud, S. Zweig (*Freud*, Stock, Paris, 1932), dopo aver detto che, teoricamente, il F. oppone alla libidine l' istinto dell' Io, soggiunge: « Ma — e sotto questo rapporto solo gli avversari non hanno completamente torto — il F. non è riuscito a rappresentare questo istinto contrario così nettamente, e con forza così persuasiva, come l' istinto sessuale... Dove gli manca la percezione precisa, cioè in tutto il dominio puramente speculativo, gli manca anche la plasticità magnifica del suo senso del limite » (p. 154). Che, ciò malgrado, il Freud si sia negli ultimi anni lanciato sempre più nei voli della metafisica, riconosce lo stesso Zweig a pp. 161-162.

Sorvolo sull'appunto che il censore mi fa per aver tradotto « transfert » con « trasferimento » invece di « traslazione » (questa « traslazione » puzza di cadavere, e perciò, forse, è meglio appropriata), e passo alla sostanza della cosa. Il Weiss mi cita un'autorità psicoanalitica per spiegarmi che il medico « compie la funzione di uno schermo per ricevere le ombre del passato » : io l'avevo, più realisticamente, e non senza ironia, chiamato un *vas libidinis*. Non voglio entrar nel vivo di questa nobile funzione; ma non venga il censore a dirmi che la stessa cosa si verifica « nella vita quotidiana tra scolari e maestri, tra superiori e inferiori ». Non è l'ignoranza degli scolari che si travasa, e neppure, del resto, la scienza dei maestri. I processi spirituali hanno qualcosa di più personale e intimo, che non è il caso di spiegare a un psicoanalista, il quale è rimasto, nell'ipotesi più benevola, allo stadio da me descritto dello stregone che esorcizza l'ossesso.

Quanto alla mia asserzione che « la sessualità freudiana nasce pervertita già dal seno stesso dell'incosciente », sarebbe essa pure uno sproposito. Lascio al lettore il giudicare se un bambino, che nasce con la tendenza all'incesto e con un sentimento di ostilità verso il padre, si possa chiamare normale secondo l'uso comune della parola. Ma dov'è andato a scovarli, il Freud, questi mostri di bambini? Nella nostra esperienza fortunatamente non ne conosciamo. Siamo al famigerato « complesso edipico », a proposito del quale il Weiss non mi vuol passar per buona nemmeno la discordanza che io avevo notata tra la leggenda greca e il mostro freudiano, che per lui sono sullo stesso piano. Ma Edipo che per decretó di un maligno fato sposa, inconsapevole, la madre e uccide il padre, ci fa

pietà; il fanciullo freudiano, che nasce con l' istinto dell' incesto, ci fa schifo.

Sull' identificazione del primitivo e del nevrotico il Weiss, a corto di argomenti, non sa far di meglio che scandalizzarsi per un errore di stampa che m' è sfuggito nel trascrivere il titolo di un libro del Freud: « Concordanze *della* vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici », invece che « *nella* vita psichica ecc. » (!!). E fa insinuazioni sulla mia buona fede e sul modo come si scrivono le storie: ma che crede, questo signore, che io voglia impiantare qualche gabinetto di consultazione in concorrenza col suo? « Per finire, conclude l'articolista, il d. R. si rivolge alla dottrina psicoanalitica dell'arte ed enuncia una serie di affermazioni una più erronea dell'altra. » Sentiamo: « La poesia, egli scrive, è narcisismo: nessuno, s' intende, ha mai detto questo: il Freud potrà osservare, tutt'al più, che l'artista è un narcisista ». Ma non torna qui opportuno, press'a poco, l'esempio della zuppa e del pan bagnato? E via di questo passo. Quel che però il Weiss non s' è attentato di giustificare è quel vero gioiello di estetica freudiana che io ho messo in luce nel mio articolo — dove l'artista è considerato come un don Giovanni in immaginazione, che poi, col successo librario, ottiene le donne e le ricchezze che aveva sognate. Per me la volgarità di quel brano (che ho citato testualmente) è stata rivelatrice di tutta la mentalità del Freud.

Son questi, uno per uno, i mostruosi errori che il Weiss ha saputo contestarmi. E dopo un simile saggio, egli si dà perfino l'aria di rammaricarsi che una rivista come *La Critica* abbia ospitato un articolo come il mio. Un individuo che dichiara di aver passato ventidue anni a meditare i testi del Freud (del che sinceramente lo compiango), quale ragione

ha mai di prendere a cuore le sorti della *Critica*? Misteri dell' incoscienza psicoanalitica. Invece io ho motivo di essergli grato per avere involontariamente convalidato, coi suoi ventidue anni di esperienze freudiane, le impressioni dei sette giorni (non più, chè non mi reggeva la nausea!) che ho passato tra i libri a lui diletti.

INDICE DEI NOMI

INDICE

DELLO STESSO AUTORE:

Storia della filosofia. Parte I: *La filosofia greca*, in 2 volumi, Bari, Laterza, 1946[6].

— Parte II: *La filosofia del Cristianesimo*, in 3 volumi, Bari, Laterza, 1946[4].

— Parte III: *Rinascimento, Riforma e Controriforma*, in 2 volumi, Bari, Laterza, 1946[4].

— Parte IV: *La filosofia moderna*. I. L'età cartesiana, Bari, Laterza, 1948[4].

— — — II. L'età dell'Illuminismo, in 2 volumi, Bari, Laterza, 1946[3].

— — — III. Da Vico a Kant, Bari, Laterza, 1947[3].

— — — IV. L'età del Romanticismo, Bari, Laterza, 1949[3].

— — — V. Hegel, Bari, Laterza, 1947.

La filosofia contemporanea, in 2 volumi, Bari, Laterza, 1947[5].

Sommario di storia della filosofia (Antica - Medievale - Moderna), Bari, Laterza, 1948[10].

Filosofi del Novecento *(Appendice a La filosofia contemporanea)*, Bari, Laterza, 1950[4].

L'esistenzialismo, Bari, Laterza, 1949[4].

La scienza come esperienza assoluta, Bari, 1912.

Sommario di storia della filosofia italiana, Messina, Principato, 1925.

Problemi della conoscenza e della moralità, Messina, Principato, 1926[2].

EDIZIONI SCOLASTICHE:

KANT, Pensiero ed esperienza, Bari, Laterza, 1948[7].

— **Principii di estetica**, Bari, Laterza, 1948[2].

LEIBNIZ, La Monadologia, Bari, Laterza, 1948[3].

LOCKE, Saggio sull'intelletto umano, Bari, Laterza, 1947[3].

CARTESIO, Il discorso sul Metodo, Firenze, Vallecchi, 1938[8].

KANT, Il principio della moralità, Messina, Principato, 1934[9].

SCRITTI DI STORIA POLITICA:

Il pensiero politico meridionale nei secoli XVIII e XIX, Bari, Laterza, 1946[2].

Storia del liberalismo europeo, Bari, Laterza, 1949[5].

L'Impero Britannico, Firenze, Vallecchi, 1921.

Il ritorno alla ragione, Bari, Laterza, 1946.